le carnaval

Carnaval constitue le cycle liturgique central d'une religion. Cette religion « sans écritures » s'est transmise, par la tradition orale et les fêtes, au sein de civilisations du livre qui ne l'ont pas comprise. C'est à l'interprétation de ce fossile vivant que ces pages sont consacrées.

Sans se soucier des pseudo-explications et des justifications de type historique ou psychologique proposées depuis longtemps, on étudie ici « en soi et pour soi » les coutumes (déguisements, barbouillages, danses, feux) et les textes oraux (contes, légendes, dictons). Par la méthode comparative on a reconnu là des rites, une liturgie, des mythes.

Les valeurs et les objets qui apparaissent alors (lune, cornes, fécondité de gonflement, chanvre, feu, aliments flottants) ne sont disparates qu'à première vue. Ils forment en fait un réseau de symboles qui se cristallise autour de quelques lignes de force.

Sur cet ensemble plane la figure protéiforme d'une divinité géante à la fois Gargantua-Ours, maîtresse du Souffle et du Chanvre, dont les figures et les avatars chrétiens peuvent être cernés dans la légende Dorée des Saints. Sa parèdre est la « fée » Mélusine.

La méthode calendaire et comparatiste ici utilisée, inspirée de celle du folkloriste Saintyves, aboutit à mettre en lumière les grandes lignes de ces liturgies populaires. La religion de Carnaval, loin d'être le reflet direct ou inversé d'aucune autre, puise ses sources aux origines mêmes du rapport de l'homme au monde.

PAYOT, 106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, P

P. GROU-RADENEZ, PARIS

ISBN 2-228-27170-5

0BXL0034515

le carnaval Claude

2170-9

Claude Gaignebet

le carnaval

et Marie-Claude Florentin

le regard de l'histoire

Payo

Dans la même collection

Jean-Marie ANDRÉ : *Le siècle d'Auguste.*

Jean CAVALIER : *Mémoires sur la guerre des Camisards.*

Daniel DEFOE : *En explorant toute l'île de Grande-Bretagne.*

Tulio HALPERIN DONGHI : *Histoire contemporaine de l'Amérique latine.*

Henri DONTENVILLE : *Mythologie française.*

René GROUSSET : *Histoire de l'Arménie.*

Léon-François HOFFMANN : *Le nègre romantique.*

Rafaël KARSTEN : *La civilisation de l'Empire inca.*

Georges LEFRANC : *Les gauches en France.*

Georges LEFRANC : *Histoire du front populaire.*

Jean MARKALE : *La femme celte.*

Albert MATHIEZ : *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur* (2 volumes).

André PAGÈS : *La guerre de Trente ans.*

Steven RUNCIMAN : *Le manichéisme médiéval.*

Eric THOMPSON : *Grandeur et décadence de la civilisation maya.*

Arnold TOYNBEE : *Les villes dans l'histoire.*

le carnaval

Z. 170
-9

LE REGARD DE L'HISTOIRE
COLLECTION DIRIGÉE PAR CLAUDE METTRA

Claude Gaignebet
Marie-Claude Florentin

le carnaval

essais de mythologie populaire

Préface de Claude Mettra

PAYOT, PARIS
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN
1974

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays. *Copyright © Payot, Paris 1974.*

PRÉFACE

par Claude METTRA

Ce livre sur le Carnaval, il convient d'y découvrir d'abord un grand poème des origines. Les voix qui parlent ici sont celles de la terre familière, celles d'une communauté qui, à travers les tâches quotidiennes, a appris l'usage des étoiles, des plantes et des bêtes, et a fondé l'accord essentiel entre les hommes et la création. Ces voix ne relèvent pas de l'archéologie ; elles demeurent vivantes parmi nous pour peu que nous sachions en déchiffrer le langage caché. Apparemment, c'est de folklore qu'il s'agit ici, et d'une certaine tradition populaire dont les survivances rurales ou urbaines vont en se raréfiant. Mais au-delà du territoire habituellement dévolu aux folkloristes, Claude Gaignebet nous conduit au cœur le plus ténébreux de l'histoire puisque l'expérience humaine qu'il décrit plonge au plus lointain de notre relation avec l'univers et met en scène l'ensemble des figures à travers lesquelles notre espèce a donné signification à son existence journalière.

Il s'agit, en ce présent essai, du premier relais d'un voyage à l'intérieur d'un vaste continent dont la géographie s'éclairera peu à peu et dont les visages prendront ultérieurement leurs véritables contours. Mais déjà apparaît clairement l'irremplaçable magie de cette recherche : face à un savoir parcellisé où l'histoire, l'ethnographie, la socio-

logie... cherchent vainement leurs frontières, se manifeste ici le champ d'une connaissance nouvelle où la société humaine se trouve liée dans son intimité à la vie profonde de cette terre qui est la nôtre. A l'angoisse de la séparation, qui nourrit aujourd'hui toute notre culture, cette recherche oppose les paysages mouvants d'un univers fabricateur où toutes les figures vivantes se trouvent irrémédiablement solidaires.

Initialement, cette recherche n'eut pas forme littéraire mais radiophonique, puisque c'est dans le cadre de *France Culture* et grâce à l'appui d'Agathe Mella, de Pierre Barbier et de Pierre Andreu, que Claude Gaignebet fut amené à donner une expression précise à son vagabondage naturel. Car il est comme Socrate un homme de la parole, et comme tous les vrais conteurs il n'a que faire de la page blanche, alors qu'il est de par le monde tant d'oreilles attentives. Non qu'il ne soit habile, autant qu'un autre, à tremper la plume dans l'encre méphistophélique, mais quand on prend tant de joie au dialogue, convient-il de perdre du temps à écrire ?

Il a donc fallu, et ce fut le labeur patient de Marie-Claude Florentin, organiser cette pérégrination orale en architecture écrite. Ainsi est né « le Carnaval » pour lequel on ne saurait conseiller suffisamment une lecture circulaire, c'est-à-dire libre, mouvante, dispersée (les développements initiaux étant ceux qui requièrent l'attention la plus grande), plutôt qu'une lecture linéaire enfermant le voyage entre un commencement et une fin. C'est une forêt, et peu importe la lisière qui introduit au taillis. Mais quel que soit l'emploi du texte, on découvrira de toute manière qu'en se proposant d'étudier la fête la plus féconde de notre continent, ce livre est lui-même une fête qui est prodigue en maints enchantements et dont tout cœur doit sortir radieusement comblé.

C. M.

UN ESPACE RELIGIEUX

Carnaval est ici étudié comme une religion. L'étendue, dans la durée et l'espace, des fêtes carnavalesques nous contraint à penser que cette religion est ancienne, bien qu'il ne soit pas moins arbitraire de la dire néolithique ou paléolithique que de la renvoyer à l'éternelle nuit des temps.

On s'étonnera peut-être de nous voir prendre cette position à l'encontre de Van Gennep, sans lequel les faits carnavalesques français, épars dans des milliers d'ouvrages et de revues, apparaîtraient comme un indéchiffrable chaos. Ce grand folkloriste, sans nier la possible influence de cultes agraires anciens, voit l'aspect actuel du Carnaval en Europe comme le reflet de la dramatisation d'une période de joie (celle qui précède le Carême) et des réactions populaires à la période d'abstinence et de continence qui se prépare.

Ces conclusions nous apparaissent comme le résultat de deux erreurs importantes au niveau du classement des faits adopté par l'auteur. La première, héritée des Anglais, consiste à classer séparément les fêtes à date fixe et celles à date variable (lunaire, dépendant de Pâques). Suivant en cela les liturgistes médiévaux, nous nous sommes au contraire efforcés de mettre constamment en rapport ces

deux ordres de faits. C'est ainsi que nous avons fréquemment utilisé la notion de clef antérieure : première date possible d'une célébration variable.

En second lieu, Van Gennep a reclassé, suivant un cadre « rationnel », les observations de ses prédécesseurs. Il a ainsi isolé des faits qui sont selon nous corrélés... même si les corrélations sont de nos jours oubliées par ceux-là mêmes qui, depuis des siècles, continuent à pratiquer les rites ou à transmettre oralement les textes. Il ne s'agit pas pour nous de ressusciter ici ce phénomène social total dont l'évidence nous a toujours paru suspecte. Pour nous en tenir à une comparaison simple, que pourrait-on penser d'une présentation du christianisme qui en isolerait les aspects épulaires (hostie, vin consacré) ou sociaux (groupes des prêtres et des chantres) sans se préoccuper de savoir si des mythes, des récits, des croyances, y sont associés ?

On verra dans les pages qui suivent un effort constant pour retrouver dans les fêtes et les légendes chrétiennes (dates fixes) de la période carnavalesque (de la Saint-Antoine au 17 janvier, à la chaire de saint Pierre au 22 février) des traits de cette religion et pour corréler entre eux des faits en apparence disparates.

Est-il véritablement hasardeux d'affirmer que le jour marqué d'une lune cornue, Mardi Gras, est celui où l'on honore le bœuf et où défilent les bouchers et le cocu (cornard) ? Une telle suite de juxtapositions pourrait être comprise par les enfants, plus sensibles que nous, peut-être, à une logique de ce type. Est-il beaucoup plus hardi de noter qu'en ce jour de nouvelle lune on dévore l'astre sous forme de crêpes (ce qui ne manque pas de poser quelque énigme relative au devenir de cette « hostie » populaire) et que l'on barbouille les Pierrots lunaires ?

Est-il extravagant de constater que les fous de Carnaval (munis de leurs soufflets : *follis*, lat.) se suivent à la queue leu leu en se soufflant au derrière (soufflaculs) et se revêtent d'un coqueluchon, bonnet surmonté d'une tête de coq et qui prémunit son porteur de la coqueluche (1) ?

Est-il contradictoire de faire remarquer que ces mêmes fous se nourrissent d'aliments flatulents ? Comment ne pas reconnaître le désir, pour ces « esventés », d'accumuler en eux un souffle, d'en contrôler la sortie en évitant la toux, et de la surveiller à l'aide d'un soufflet ? Comment séparer ces tempêtes alvines intérieures du vent météorologique qui souffle sur les feux des brandons ?

Une religion... Cela suppose des fêtes, des rites, des symboles, des lieux sacrés, des prêtres, des dieux, des mythes, des légendes. Il va de soi qu'il nous a été impossible de préciser comment nous envisagions tous ces aspects de Carnaval. Donnons-en ici un résumé synthétique, ou plutôt un parcours. « Peu importe par où je commence, car je reviendrai ici » (Parménide, Fgt. 3).

Les fêtes s'étendent sur toute l'année avec des « mois » de quarante jours formés d'une lunaison et demie. Carnaval marque la dernière nouvelle lune d'hiver, correspondant au Mardi Gras-Chandeleur (variable et clef antérieure). On célèbre essentiellement à cette date la déshibernation de l'ours.

Cet animal, porteur dans son ventre des âmes des morts (le pet de déshibernation de l'ours est connu d'Aristote), les libère alors. Il est accompagné de son fils, mi-homme, mi-ours, homme sauvage. Les récits médiévaux de l'homme sauvage (Merlin) et de Jean de l'Ours, aussi appelé Jean Quarante, sont les mythes qui se rapportent à cette date.

L'ours lutte alors contre des personnages lunaires et les barbouille de noir ; il ne peut sortir qu'en nouvelle lune, d'après le dicton européen qui le concerne.

Son frère jumeau, plus « humain » que lui (Valentin, dans le roman médiéval), le capture et s'oppose à lui pour

(1) Cf. le Jeu du Prince des Sots, de P. GRINGORE, vers 1511.

la possession de la nature printanière (Rosaura = Rosmerta celtique).

Maître des âmes des hommes, l'ours l'est aussi du gibier. C'est le « bouvier des animaux sauvages », le Bachlach du *Mabinogion* et des Romans Arthuriens. C'est lui qu'il faut invoquer pour qu'il renouvelle les corps à partir de certains organes soigneusement conservés de l'animal, ceux où s'est réfugié l'esprit : la vessie, l'astragale, le crâne...

Dans Jean de fer (le Sauvage) de Grimm, le héros est découvert sous l'eau, rouillé. Dans Jean de l'Ours, il se fabrique à partir des débris de fer d'une forge une canne-marteau de quarante quintaux. Son équivalent chinois, le singe sauvage monstrueux de Se You Ki, s'arme de la masse de fer qui servit autrefois à aplanir la Voie Lactée. Tout permet de reconnaître en lui un forgeron mythique.

Dans un autre conte de Grimm, l'homme à la peau d'ours emprunte l'habit vert du Diable, dont le domaine est la montagne verte ou de verre (pays de Gorre ou de Voirre des romans arthuriens, localisé à Glasstonbury). Dans la gravure de Bruegel « Le combat de Valentin et Ourson », il est couvert de feuillages. C'est lui qui, trois mois plus tard, réapparaîtra sous la forme du feuillu fou (le vert est couleur de folie) du 1er mai.

Mais ce vert n'est pas seulement la marque d'un culte agraire. C'est aussi la lumière qui jaillit de la fonte du bronze, le vert de gris, et la lueur de l'étoile qui préside aux mystères des bronziers forgerons Dogons et du bronzier du Temple de Salomon : Sirius. Cette teinte des objets de ce métal oxydé sera très tôt associée à la mort (chandelles vertes de la Chandeleur) et à la résurrection. Son emblème le plus certain est le serpent vert tant célébré par Goethe et par Mme d'Aulnoye, disposé en cercle comme l'ouroboros, cercle au centre duquel le temps et le pourrissement ne pénètrent pas.

Enfin son aspect velu, ses longs cheveux hirsutes, le

rite central de son rasage à la Chandeleur, font de l'homme sauvage-ours le protecteur des plantes textiles. Que le chauve ou le glabre ne voient pas semer le chanvre ou le lin que des jeunes filles aux vêtements et aux cheveux dénoués confient aux sillons!

Sa parèdre, la femme des bois, la sauvage ou Mélusine, est l'image vivante des textiles. Elle peigne soigneusement sa longue chevelure comme on peigne la fibre, et sort d'une fontaine à mi-corps, monstre à la fois pisciforme et humain, aérien et aquatique, comme le lin sort de la fosse à rouir. Démone du midi, dans les pays slaves elle oblige celui qui erre à cette heure dans les champs à parler du lin une heure durant.

En évoquant les plantes textiles, nous ne sommes pas sortis de Carnaval. Mardi Gras est la date centrale du cycle annuel de vie de ces plantes. Partout en Europe, à cette date, les veillées doivent être terminées, la Chandeleur casse le cou aux veilleurs et les déchets de chènevotte, accumulés pendant tout l'hiver devant les granges ou les sérées, forment d'immenses bûchers rituels. C'est alors qu'en Finlande on s'habille de blanc avec des vêtements lâches et l'on glisse sur des blocs de glace. Ainsi le lin sera-t-il lisse, blanc, et à longues fibres. Les grandes chemises de toile immaculée des soufflaculs, des chienlits et des danseurs du feu aux fesses (tiou-tiou) répondent, en France, aux mêmes sollicitations. Dans toute l'Europe, la hauteur des bonds des danseurs autour du feu présage de celle de ces plantes.

Il n'est pas sans danger pourtant d'invoquer ainsi le lien. Cet attribut du Dieu magicien Varuna-Ouranos lie, saisit les souffles et fait gonfler douloureusement les ventres. La tige férulacée du chanvre, creuse et sans nœuds comme celle de la fève, ne conduit-elle pas les âmes souterraines vers la lumière? L'ombre des pendus plane sur cette fête, offrande à Odin, dieu des vents ; son âme anale flotte dans les tempêtes (où trouver un passage par

la gorge oppilée ?) et son sperme animé devient Mandragore.

Au 25 janvier, la conversion de saint Paul, patron des morts-vivants médiévaux, les cordiers-lépreux, marque l'ouverture de cette dangereuse période. Au 3 février, saint Blaise, patron de la gorge, saisit ou libère cet organe. De l'une à l'autre date, selon la tradition, se déroule la bataille des vents dont le vainqueur au 3 février-Mercredi des Cendres soufflera toute l'année. Déjà Apollonios de Tyane (*Vie*, lib. IV) reprochait aux Athéniens, lors des Dionysies, de s'habiller en femmes et de se transformer en vents. Agitant des manteaux de laine fine, ils prétendaient être des bateaux gonflant leurs voiles en haute mer. Ainsi fait-on, à l'aide de soufflets, des grandes chemises de Carnaval.

C'est alors que le soleil, dans sa course annuelle, traverse la Voie Lactée. Pline déjà avait reconnu l'influence du sperme des Dieux, réservoir des âmes, sur le gonflement lacté des plantes, des seins, du phallus.

Au 1er février, sainte Brigitte, la déesse Bridget d'Irlande, honorée d'un feu perpétuel à Kildare, fait gonfler le pis des vaches. Sa fête est Imbolc (racine *bolg*, sac, soufflet, gonfler).

Au 2, Notre Dame du lait offre à la bouche extasiée de saint Bernard un long trait de lait.

Au 3, les sept femmes martyres de Sébaste, compagnes de saint Blaise, sont cruellement peignées par le préfet Agricola : de leurs plaies s'écoule un lait d'une éblouissante blancheur.

Au 5, sainte Agathe (« la bonne », mais avec l'ambiguïté de cette racine *ag-*, à la fois sacré, secourable, et redoutable), dont les mamelles coupées ont repoussé miraculeusement, assure à toutes les nourrices d'Europe une abondante lactation.

Alors les âmes, empruntant la voie de l'au-delà, errent sur terre. Elle est ouverte, la porte des hommes, et ils peuvent, guidés par Porphyre, sortir de l'antre humide des

Nymphes, où aborda l'ursin Ulysse. Là s'ouvre aux extrémités de la terre connue le trou de la Sibylle, l'antre de Morgain et de la Fée de Gibel, sous les doubles bornes-cornes érigées par Héraklès lors de son expédition à Erythia contre le triple bouvier Géryon. Mais partout ailleurs, des monts doubles marquent cette ouverture vers l'au-delà ; les monts jumeaux de Châtillon-sur-Seine ou les cornes, enfouies dans le sable, du mont Saint-Michel et de Tombelaine, là où dorment côte à côte Gargamelle et Notre Dame la gisante, Gargantua, le démon vaincu et le géant tué par Artus.

Toujours sur ces monts se réfugie un immense taureau, celui que le bouvier Gargan poursuit sur le mont d'Italie qui porte son nom et que l'Archange protège, celui que des voleurs ont dissimulé dans une caverne du mont Saint-Michel et qui marquera l'emplacement de la Merveille, celui que Cacus a tiré à reculons dans son repaire de l'Aventin et qu'Héraklès-Garanus reprend à grand-peine.

La lune cornue, symbole de l'incarnation ou de la libération des âmes qui bruissent comme un essaim d'abeilles d'Aristée, n'a-t-elle pas son domicile dans le taureau céleste dont l'extrémité des cornes plonge dans le fleuve lacté ?

Les fous forment le clergé de ce souffle qui anime l'Univers. A l'aide de leurs soufflets (*follis*) et de leurs vessies, ils dirigent où ils veulent la part de cette âme du monde qu'ils captent. Leur tête se pare du coqueluchon qui leur évite la toux (coqueluche) et laisse croître en eux l'enfant spirituel que le germe des aliments flatulents y développe.

Le phallus (le gonflant) orne parfois le coqueluchon, crête érectile, car c'est un souffle qui la tend et le sperme est une mousse, une écume qui s'écoule dans les ports fendus d'Aphrodite (Aristote : *De Gen.* ; Héraclite).

Qu'importe que la religion chrétienne et Platon se refusent à reconnaître la vérité que Pythagore avait enclose sous des symboles ? Ce qui est en haut est comme ce qui est

en bas, le souffle aussi anime l'âme du ventre, et les confréries d'hommes de Carnaval, temporairement habillés en femmes et en vents, naissent, analement et spirituellement, de leur Mère Marotte par la vertu de l'esprit de la Fève Royale : à la tige creuse, à l'odeur de sperme, au hile semblable aux portes de l'enfer, à la fleur odieuse aux pures abeilles, aux âmes des morts, heureusement libérées : fève effroyable et sacrée.

Ainsi se remet symboliquement en question le grand privilège de la femme : engendrer l'enfant.

Les Fabiens carnavalesques décimés un 13 février à la porte Carmentale et qui courent nus avec les Luperques le 15, rappelant la victoire de Rémus, n'ignorent rien de l'horreur sacrée que leur légume éponyme inspire aux initiés d'Éleusis ou au Flamen Dialis.

Ce pneuma est igné, grand Architecte de l'Univers des Stoïciens. Car l'âme des soufflets se mêle au feu, feu nourrissant, aristotélicien, démonique, quintessential, feu qui ne détruit pas mais crée, et dont les baptisés ressortent purifiés et régénérés.

Feu Purgatoire que ramène le mois des Purifications (Fébruales) allumé partout et dont la caricature médiévale sera lieu Purgatoire.

Tout concourt ainsi, en Carnaval, à assurer en l'homme et hors de l'homme la mystérieuse circulation du pneuma igné artiste. Soufflets, vessies, fèves et pois, feu et vent, lune et Pierrots enfarinés, pet de l'ours et du Cheval-jupon, coqueluchon et corde des pendus, assurent le mécanisme précis des souffles liés et déliés.

Ainsi se perpétue depuis des millénaires la Religion pour laquelle « ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, le vent l'a porté dans son ventre car le soleil est son père et la lune sa mère ».

CHAPITRE PREMIER

LE CALENDRIER POPULAIRE

Le Carnaval s'inscrit très précisément dans le cycle des saisons. Mais que représente-t-il dans l'ensemble du calendrier? Comment se situe-t-il par rapport aux autres fêtes, fixes ou mobiles, d'une année tout entière? Au premier regard, le Carnaval s'affirme comme une fête de printemps. Reste donc à définir *ce qu'est le printemps* lui-même et il ne se définit pas de la même manière dans l'imagination populaire et dans le calendrier légalisé. De nos jours, officiellement, l'équinoxe du 20 mars détermine le début du printemps. Cette égalité du jour et de la nuit, tout en supposant certaines connaissances astronomiques, a pu néanmoins être observée expérimentalement depuis longtemps. Mais le printemps populaire est fixé d'autre façon. Comme sa définition emprunte ses termes au dicton populaire des « 40 jours au 2 février », sa date, assez curieusement, varie (1).

C'est que la durée de l'hiver apparaît elle-même comme variable à des gens qui estiment que le temps se divise en périodes successives de 40 jours : la manière dont, populairement, on compte le temps, se distingue absolument du compte officiel.

On ne saurait comprendre ce qu'est le Carnaval sans partir de cette très ancienne figuration du temps connue des paysans de la France comme des habitants de tel

(1) Pour ce chapitre, voir graphique p. 173.

petit village hongrois. C'est précisément dans un découpage du temps en tranches de 40 jours que s'inscrivent les dates du Carnaval et que s'ouvre le champ de leur compréhension.

Dans toute l'Europe, une même croyance survit. On affirme que le 2 février l'ours (ou tout autre animal hibernant, ou encore l'homme sauvage) sort de sa tanière afin d'examiner le temps qu'il fait. S'il fait clair, l'ours rentre dans son abri : c'est signe que l'hiver va durer 40 jours encore, donc se prolonger jusqu'aux alentours du 10 mars (1).

Si par contre il fait sombre, l'ours sort pour de bon de sa tanière et donne ainsi le signal de la fin de l'hiver. C'est donc en se fondant sur une observation de type quasi-météorologique, effectuée à date fixe, que l'on déterminait populairement la fin de l'hiver et le début du printemps.

Aussi nous faut-il concentrer notre attention sur cette date du 2 février. Dans certaines régions de France et d'Espagne, en Catalogne surtout, à Prats-de-Mollo par exemple, on fait ce jour-là sortir l'animal. On déguise au préalable des jeunes gens en ours. Ils sortent alors et entreprennent, à l'aide de suie, de noircir ceux qui les entourent, afin que tout soit sombre puisque c'est à cette condition, affirme le dicton, que leur sortie peut être définitive et la venue du printemps proclamée. Dès cette date du 2 février apparaît l'un des rites du Carnaval : le barbouillage en noir de certains participants, et une lutte des noirs contre les blancs.

Du point de vue populaire, le 2 février est le jour de la

(1) *N. B.* Cette date du 10 mars n'est pas très éloignée de celle du printemps officiel, fixée le 20 mars. Ce décalage d'une dizaine de jours correspond en fait au retard accumulé, en seize siècles d'existence, par le calendrier julien adopté en l'an 45 avant Jésus-Christ : l'année julienne était trop longue. En 1582, le pape Grégoire XIII devait décider de rétablir au plus près du 21 mars l'équinoxe de printemps qui avait remonté jusqu'aux environs du 10 mars. On adopta cette année-là le calendrier grégorien, toujours en vigueur.

Chandeleur. Mais c'est aussi celui de la Purification de la Vierge. Or celle-ci a lieu, en accord avec la loi mosaïque, 40 jours après Noël. Ainsi s'instaure déjà un rythme de 40 jours qu'il nous sera possible de suivre tout au long de l'année.

Rien n'est moins populaire, pour mesurer le temps, que le compte par mois solaires, éventuellement par mois lunaires. Celui par semaines ne l'est guère davantage. Ce ne sont là qu'introductions savantes dans un calendrier procédant par périodes, plus ou moins nettes certes, mais sensibles, d'une quarantaine de jours. Des fêtes connues en jalonnent le déroulement. Commençons par Noël.

Noël correspond au solstice d'hiver. La date en fut fixée, au IVe siècle, afin de recouvrir la fête païenne célébrée, lors de ce solstice, en l'honneur de la naissance du jeune soleil. Qu'un décalage de quelques jours intervienne entre le véritable jour du solstice, le 21 décembre, et Noël même, ne fait pas problème. Il est actuellement admis de tous les historiens de la religion et de tous les théologiens, que la fixation de la date de Noël s'est faite, tout au moins dans l'Empire romain, de manière syncrétique, pour remplacer la fête du soleil renaissant. Dans d'autres parties du monde antique, en effet, on célébrait la naissance du Sauveur à des dates très différentes. Tardivement mais résolument, un tel choix se fit donc sous l'influence de Rome, très nettement soucieuse de supplanter, en les adaptant, l'ensemble des cultes païens.

Quarante jours après Noël, nous nous trouvons au 2 février, jour de la Purification de la Vierge et de la Chandeleur, à la première date possible du Mardi Gras. De façon assez complexe, la détermination de cette fête mobile dépend des phases de la lune.

Qui veut approfondir le sens du mot Chandeleur doit en rechercher l'origine dans l'utilisation de chandelles allumées à cette occasion. Dès le VIIe siècle, les premiers auteurs à évoquer cette fête reconnaissaient que le but en était,

surtout dans les rites, de remplacer à Rome la fête des Lupercales. Le jour des Lupercales, Rome voyait une confrérie de véritables hommes-loups se répandre à travers la ville. A coups de lanières faites du cuir d'un bouc sacrifié, ils frappaient les femmes pour les féconder. Or c'est l'un des rites encore actuels du Carnaval que l'usage de ce fouet (remplacé parfois par un autre instrument, la vessie) dont on frappe les femmes, en lui accordant un rôle fécondant.

Mais la Chandeleur était aussi appelée à remplacer les fêtes de Perséphone. On disait qu'à cette date, Perséphone ayant disparu, sa mère la recherchait en compagnie de femmes, les Ménades qui parcouraient la nuit munies de torches. C'est, rapportent les théologiens médiévaux (1), par désir de voir la vraie lumière, celle des chandelles, triompher de la lumière profane de ces torches, que l'Église instaura l'usage des cierges de la Chandeleur. On les utilisait essentiellement au moment d'un décès : c'étaient des cierges qui assuraient une bonne mort.

(1) Cf. Jacques de VORAGINE : *La légende dorée*, édition Garnier-Flammarion, tome I, p. 193.

« Troisièmement, cette fête a reçu le nom de Chandeleur, parce qu'on porte à la main des chandelles allumées. Pourquoi l'Église a-t-elle établi qu'on porterait à la main des chandelles allumées ? On en peut assigner quatre raisons : 1° Pour détruire une coutume mauvaise. En effet, autrefois, aux calendes de février, en l'honneur de Februa, mère de Mars, dieu de la guerre, les Romains illuminaient la ville de cinq en cinq ans avec des cierges et des flambeaux pendant toute la nuit, afin que Mars leur accordât la victoire sur leurs ennemis, en raison des honneurs qu'ils rendaient à sa mère ; et cet espace de temps était un lustre. Au mois de février encore les Romains offraient des sacrifices à Febvrius, c'est-à-dire à Pluton et aux autres dieux infernaux, pour les âmes de leurs ancêtres : afin donc qu'ils eussent pitié d'eux, ils leur offraient des victimes solennelles, et toute la nuit ils veillaient en chantant leurs louanges et tenaient des cierges et des torches allumés. Le pape Innocent dit encore que les femmes romaines célébraient en ce jour la fête des lumières, dont l'origine est tirée des fables des poètes. Ceux-ci rapportent que Proserpine était si belle que Pluton, dieu des enfers, en devint épris, qu'il l'enleva et en fit une déesse. Ses parents la cherchèrent longtemps dans les forêts et les bois avec des torches et des flambeaux, et c'est ce souvenir que rappelaient les femmes de Rome. Or, parce qu'il est difficile d'abandonner une coutume, les chrétiens nouvellement convertis à la foi ne savaient pas s'y résoudre : alors le pape Sergius lui donna un but meilleur, en ordonnant aux chrétiens de célébrer, chaque année, à pareil jour, par tout l'univers, une fête en l'honneur de la sainte Mère du Seigneur, avec cierges allumés et chandelles bénites. De cette manière la solennité restait, mais la fin était tout autre. »

Or février était à Rome non seulement le mois des purifications mais aussi le mois durant lequel les morts étaient censés errer, sous forme de flammes, à travers la ville. On trouve, dans *Les Fastes* d'Ovide, une très belle description de ces âmes errant dans les cimetières. Et aussi longtemps que l'on n'a pas, par certains rites, apaisé et renvoyé les âmes dans l'au-delà, Rome est ainsi occupée, hantée par les morts.

La description d'Ovide, très claire, ne permet pas d'ignorer que c'est là, exactement, ce que l'on va retrouver en Carnaval : le surgissement d'esprits, venus de l'au-delà, qu'il faudra renvoyer dans leur demeure. Et c'est à Pâques, très nettement, que s'opère ce renvoi des morts, sous la forme de la descente du Christ aux limbes : il ouvre à ce moment-là les portes de l'enfer, et y renvoie tous les esprits qui en étaient sortis.

Les fêtes romaines de février

Il y a lieu de reprendre ici rapidement toutes les fêtes de ce mois selon Ovide et de les comparer au cycle de Carnaval. Februarius dérive de Februa : lustrations, cérémonies expiatoires « parce qu'on apaise alors les mânes des morts, et que la vie recommence plus pure ». « Au 10 février se fait l'entrée dans le printemps. Prenez garde pourtant, l'hiver n'a pas épuisé toutes ses rigueurs et il doit, en se retirant, laisser après lui de cruelles blessures. »

Le dicton des quarante jours : « A la Chandeleur, l'hiver s'apaise ou prend rigueur », résume bien la même idée.

Trois jours plus tard est évoquée l'histoire de l'ourse Callisto, souvenir probable de déguisements ursins à ces dates. Aux ides (13 février), en pleine lune, on célèbre le

sacrifice des 306 Fabiens, confrérie de jeunes gens associés à Rémus et descendants d'Hercule. Leur nom dérive de Faba (la fève) (1).

Le 15 est le jour des Lupercales. Entièrement nus, les jeunes gens, munis de lanières de peau de bouc, frappent les femmes pour les rendre fécondes. Comment ce rite était-il justifié du temps d'Ovide?

La nudité est le propre de Pan. Les Arcadiens, qui ont introduit son culte à Rome, étaient une race antérieure à Zeus et à la Lune, étrangère à toute culture. Leur héros éponyme est Arcas, fils de l'ourse Callisto et petit-fils du loup Lycaon. La description de ces hommes évoque de très près l'homme sauvage. « Ils vivaient sous le ciel, nus, habitués à supporter la pluie et les injures de l'air. » Cette nudité favorise la rapidité de leur course qui est un des traits essentiels de l'homme sauvage.

A travers Ovide, la fable de Faune, d'Hercule et d'Omphale nous apporte d'autres éléments révélateurs et explique la répulsion de Faune pour les vêtements. Hercule et sa compagne se sont, par jeu, déguisés en échangeant leurs vêtements. En pleine nuit, Faune, épris d'Omphale, cherche à la violer et, trompé par le contact des vêtements, réveille Hercule qui le renverse. On apporte les flambeaux et tous rient de la mésaventure du dieu. On a depuis longtemps reconnu là un déguisement avec inversion de sexe comme il en apparaît si fréquemment en Carnaval. Le combat de Faune et d'Hercule, ici à peine esquissé, rappelle de très près la lutte des divinités mâles représentant l'hiver et le printemps, lutte dont le modèle apparaît dans *Valentin et Ourson*.

Le texte d'Ovide, poétiquement lointain du mythe, recèle des détails significatifs. Le contact des poils est

(1) PLINE H. N., XVIII, 3, 1. Les Fabius, les Lentulus, les Cicéron, ont reçu ce nom d'après l'espèce de légume qu'ils excellaient à cultiver.

l'élément moteur de la scène. Revêtue de la dépouille du Lion de Némée, Omphale paraît velue et, sous le voile d'Omphale, Faune rencontre, trop tard, le poil rude du héros. Souvent en Carnaval le rôle de la femme est joué par un homme velu qui laisse à dessein paraître la pilosité de ses jambes afin d'accroître l'effet comique. Nous aurons aussi l'occasion d'examiner le rôle du rasage ou du vêtement de fourrure à cette date (1).

Lors d'une fête de Faune, aux temps des jumeaux fondateurs, alors que chacun s'apprête à goûter aux entrailles d'une chèvre sacrifiée, des voleurs dérobent le troupeau de bœufs. Sans prendre le temps de s'habiller, on s'élance à la poursuite du bétail. Avec ses Fabiens, Rémus réussit à récupérer celui-ci et, revenu le premier au lieu du sacrifice, il s'écrie : « Les vainqueurs seuls en mangeront. » Romulus, arrivé trop tard, ne trouve que des os dépouillés et regrette que son frère et ses hommes aient été plus heureux que lui et ses Quintiliens.

La lutte des deux groupes de Jeunesse, lutte rituelle, se termine ici par le triomphe des êtres les plus proches de la sauvagerie : ceux que leur caractère antisocial fera exclure ensuite de la cité. Cet épisode, situé par Ovide en janvier, et longuement conté par Virgile (*Énéide*, VIII), n'est pas sans rappeler, aussi bien dans son ensemble que par certains de ses détails, l'aventure d'Hercule et de Cacus. Hercule est parvenu chez Évandre, poussant devant lui le troupeau de bœufs de Géryon. Cacus (un géant, fils de Vulcain) le lui dérobe. De haute lutte, le héros reprend ses bêtes et sacrifie l'une d'entre elles sur un autel, l'Ara Maxima, qu'il dresse, au marché aux bœufs (Boarium).

Ayant consacré le très grand autel au Père Inventeur, il appelle près de lui deux Italiens, Potitius et Pinarius, pour les instruire des rites à observer dans les cérémonies

(1) Cf. le conte de l'homme à la peau d'ours.

religieuses. Potitius, arrivé le premier, fut admis à goûter les entrailles des victimes (dans les sacrifices latins, ces entrailles étaient généralement brûlées ou jetées à la mer ; Potitius imite ici les Grecs). « Pinarius, venu trop tard, fut exclu, lui et ses descendants, coutume que l'on observe encore aujourd'hui. »

Pinarius viendrait de πεῖνα, la faim, Potitius de πότος, boire, d'où dérivent, selon Varron (1), potio, potatio et poculum. Or, pendant le sacrifice, circule parmi les convives l'énorme coupe d'Hercule, peut-être celle qui lui fut confiée par le soleil pour traverser la mer en quête des bœufs de Géryon.

Il importe de noter le parallélisme des deux épisodes : les bœufs volés, la course au sacrifice, et l'opposition marquée entre les deux groupes, les plus lents, les plus sérieux, les « juniores » étant taxés par la faim, nous serions tentés de dire le carêmage.

Enfin, dernier trait carnavalesque, les femmes sont soigneusement exclues du sacrifice à cet Hercule - Recaranus ou Garanus (le grand bouvier), la déesse Carmenta ayant refusé d'y assister.

Les Luperques honorent la Louve (*lupa*) qui nourrit les jumeaux romains. Peut-être le nom provient-il, selon Ovide, du Lycée, montage de l'Arcadie où se compte plus d'un temple de Faune. On sait que sur ce mont s'affrontaient, au cours d'un sacrifice humain, les deux phratries de jeunes gens, appelées ours (*balanophagoï* : mangeurs de glands) et loups.

L'ambiguïté ou l'opposition entre ces deux espèces est encore l'une des constantes du folklore européen. C'est l'ours ou le loup qui sort au 2 février. Tous deux connaissent une période de jeûne hivernal (durant lequel « les loups se

(1) Varron : *De la langue latine* VI, 84. *Poto :* boire. Du grec πότος est encore venu *potio :* boire, boisson, d'où *poculum :* coupe, *potatio :* action de boire, *repotia :* repas du lendemain des noces.

vivent de vent ») (1) et, selon les dictons, ils ne cohabitent jamais.

Dans la généalogie mythique des rois d'Arcadie alternent Lycaon (le loup), sa fille Callisto, transformée en ourse par Artémis, et son petit-fils Arcas, ours lui aussi sous le nom ambigu de Cynosure.

Les Lupercales s'expliquent ainsi. Sous le règne de Romulus, les Romaines sont frappées de stérilité. On consulte Junon-Lucine dans un bois de l'Esquilin. « Mères du Latium, qu'un bouc velu vous féconde », répond l'oracle, heureusement interprété par un augure. Il immole un bouc, fait un fouet de la peau de la victime, et les femmes, dociles à l'ordre de Lucine, viennent s'offrir à ses coups. Elles sont ainsi rendues mères. La substitution fait honneur à la sophistique latine, mais elle ne peut tromper ; il s'agit à l'origine de déguisés carnavalesques en boucs-loups (Luperques) qui fécondaient les femmes.

Le 18 est la fête de Quirinus, divinité agraire et fécondante (troisième fonction selon G. Dumézil). Mais pourquoi ce même jour est-il appelé fête des sots ou des fous (Stultorum festa) ?

On offrait à cette date les prémices des moissons et on honorait aussi la déesse Fornax qui préside aux fours, évite les incendies et grille à point un froment trop souvent autrefois transformé en cendres. Faut-il rappeler à ce propos que les pois grillés sont assez caractéristiques de Carnaval pour avoir donné leur nom, dans la région de Metz, au premier dimanche de Carême (dimanche des Piquerés) ?

Les sots, ceux qui sont incapables de lire les instructions

(1) Le Lais de François Villon, II :

En ce temps que j'ai dit devant,
Sur le Noel, morte saison,
Que les loups se vivent de vent
Et qu'on se tient en sa maison,
Pour le frimas, près du tison,
Me vint un vouloir de briser
La tres amoureuse prison
Qui soulait mon cœur debriser.

des Curions, fêtent alors les Fornacales dont la date est variable. C'est en effet le dernier jour possible (clef postérieure d'une date lunaire?) pour célébrer la déesse des fours.

L'essentiel est que Quirinales et Fornacales soient en rapport étroit avec la fécondité, Quirinus et Cérès.

Mais ces fêtes se meuvent aussi dans le contretemps propre aux fous : le temps des grains trop grillés, des fêtes oubliées, du trop tard. Le lien de la folie, d'une joyeuse énergie surabondante, désordonnée et hors du temps, et de la fonction agraire, y est clairement exprimé.

A partir de cette date et jusqu'à la fin du mois sont honorées les âmes des parents morts ; les tombes sont fleuries. L'année où ces rites ne furent pas accomplis, les mânes des ancêtres, sorties de leurs tombeaux dans le silence de la nuit, firent entendre à travers la ville des plaintes lamentables.

Le 19 février, les vieilles femmes sacrifient à la nymphe du silence, Lala, la mère des Lares. La sorcière « tourne sept fèves noires dans la bouche » et fait rôtir une tête d'anchois dont elle a cousu la bouche. « Nous avons enchaîné les langues ennemies et fermé les bouches malveillantes », s'exclament-elles.

Cette nymphe du silence, gardienne du marais infernal, autrefois appelée Lara, devint Lala (la babilleuse) depuis que sa parole inconsidérée lui valut la haine de Jupiter, qui la rendit muette. Aussi les rites qui l'invoquent, tous axés sur l'ouverture et la fermeture de la bouche, agissent-ils magiquement sur l'accès de la bouche d'enfer.

Enfin, le 22 est la fête des Caristies, celle des morts de la famille. Les Pères de l'Église ont très vite reconnu qu'une fête de saint Pierre est la forme chrétienne de la coutume. Jacques de Voragine les résume ainsi : « C'était l'usage chez les païens, au mois de février, d'aller porter un repas sur la tombe des morts. Les païens croyaient que ces repas étaient mangés par les âmes de leurs parents défunts,

tandis qu'en réalité ce sont les démons qui s'en régalaient. (...) Et comme les premiers convertis avaient peine à se départir de cette coutume, on résolut de substituer au banquet des morts, le jour de la Chaire de saint Pierre, un banquet célébré en l'honneur du saint » (22 février).

Une homélie de ce jour, attribuée à saint Augustin, parlait des âmes qui réclament des aliments et le Concile de Tours, en 567, condamna ceux qui croyaient qu'il fallait, à cette date, offrir des aliments aux morts, et qui retombaient ainsi dans les erreurs païennes (1).

Ainsi les Fastes du mois de février laissent deviner, sous un léger vernis mythologique ou historicisant (Pan, Rémus, Hercule...), l'ensemble des rites de lustration (purification tous les cinq ans), de fécondité, d'accueil et de renvoi des âmes, de luttes des groupes de Jeunesse, de silence, qui sont les caractéristiques indo-européennes générales de ce mois de déguisements du Carnaval.

Si l'on tient le 2 février, première date possible du Mardi Gras, pour son équivalent, quarante jours plus tard intervient la fin du Carême. Le Carême est en réalité de plus de 40 jours, mais son nom même signifie quarante, ou la quarantaine. Il n'est donc pas interdit de voir ici encore un nouveau saut de quarante jours entre deux dates importantes. Dans cette hypothèse (car la date de Pâques est variable), Pâques survient alors 40 jours après le 2 février. Enfin, 40 jours encore et c'est l'Ascension. Ainsi, lorsque Pâques échoit à sa première date possible, c'est-à-dire à l'équinoxe de printemps (clef antérieure), l'Ascension se situe au 1er mai. Il faudrait alors comparer entre eux les rites liturgiques qui marquent la fête de l'Ascension,

(1) Sunt etiam qui in festivitate Cathedrae domini Petri Apostolici cibos mortus offerunt, et post missas redeuntes ad domos proprios ad gentilium revertuntur errores, et post corpus Domini sacratas daemoni escas accipiunt.

essentiellement ces prières et processions destinées à attirer sur les cultures la protection du ciel, que l'on nomme Rogations, et l'ensemble des fêtes populaires groupées autour du 1er mai. Ce n'est pas ici notre propos.

Poursuivant notre avance au rythme de 40 jours, et compte tenu de décalages dus à l'interférence de rythmes de douze jours notamment, nous arrivons alors à la Saint-Jean (24 juin), puis au 1er août. Cette dernière date, jour de la « Saint Pierre aux Liens » (très populaire dans le Berry), correspond à l'une des grandes fêtes celtiques, Lugnasad (c'est-à-dire les liens de Lug ; il y a dans *nasad* la racine *nexus*).

Le calendrier celtique distinguait en effet quatre fêtes décalées chacune de 40 jours par rapport aux solstices et aux équinoxes. C'était, le 1er février (l'équivalent de notre 2 février), la fête d'Imbolc ; le 1er mai (ce qui recouvre exactement nos rythmes) une fête appelée Beltaine ; le 1er août donc, Lugnasad, une fête en l'honneur du dieu des métiers, le dieu Lug, et commémorant la mort de sa mère ; enfin, le 1er novembre, Samhain, fête des morts.

Entre le 1er août et le 1er novembre, l'équinoxe n'était pas une fête celtique. C'est toujours le même dicton des 40 jours qui nous permet de comprendre pourquoi les fêtes celtiques, fixées en début de mois, à intervalles réguliers de trois mois, étaient ainsi déplacées de 40 jours par rapport à solstices et équinoxes : ce décalage correspond aux 40 jours de l'ours.

Quant à la fête du 1er novembre, dont l'équivalent chrétien est la Toussaint, elle a une sorte de second équivalent, à onze jours de distance : la fête de Saint-Martin. Or celle-ci se situe très exactement 40 jours avant Noël : il y avait d'ailleurs un carême (donc une quarantaine) de saint Martin.

Il est donc possible de parcourir l'ensemble du calendrier en progressant ainsi par périodes de 40 jours.

Pourquoi 40 ? Est-ce l'effet d'une mystique des chiffres

telle que celle qui inspira les Pythagoriciens ? Ces derniers aimaient le nombre 40. On voit généralement la raison de cet attrait particulier dans l'importance qu'ils accordaient aux chiffres 8 (ogdoade) et 5, dont le produit donne 40. Il faut en fait se demander pourquoi les Pythagoriciens, pour lesquels le monde entier était formé de nombres, ont estimé que 40 précisément avait pu servir à cette cosmogonie.

C'est ici le moment de se souvenir que l'ensemble du calendrier tel que nous venons de le déchiffrer s'efforce de coïncider avec un phénomène naturel important, le cycle de la lune. Alors s'éclaire d'un jour nouveau la signification du nombre 40 : 40 jours représentant la durée d'un cycle lunaire et demi.

Dans ces conditions, que fait l'ours qui sort de son refuge le 2 février ? Sa tâche, assez complexe, est pourtant indispensable : il tente de raccorder les calendriers solaire et lunaire.

Il regarde donc la lune et règle sa conduite sur l'aspect de l'astre. Si la lune est pleine, la fin de l'hiver, c'est-à-dire Carnaval, n'arrivera que 40 jours plus tard, en nouvelle lune. En effet, compter par périodes de un cycle lunaire et demi c'est, partant d'une nouvelle lune, parvenir à une pleine lune, et inversement. Or, qu'est-ce que Mardi Gras sinon la dernière Nouvelle Lune d'hiver, puisque cette fête est située 40 jours avant Pâques ? Or, qu'est-ce que Pâques, sinon, par définition, la première Pleine Lune de printemps ?

C'est pourquoi, s'il fait « clair de lune », l'ours attend 40 jours et remet à la Nouvelle Lune, moment du Carnaval et du printemps, sa sortie définitive. S'il fait sombre, au contraire, il lui faut sortir la nuit même et inaugurer la période de carême. Une Nouvelle Lune au 2 février est signe que le Carnaval est très « haut » (« tôt »). C'est la marque de ce qu'on peut nommer une *année antérieure*. Ces années-là, Pâques tombe, avec sa Pleine Lune, au tout

début du printemps, le 21 mars. Il faut donc respecter, avant cette date, les 40 jours de Carême.

Or Pâques, c'est aussi la Passion. Pourquoi des personnages comme l'ours et, disons-le, le Christ, éprouvent-ils le besoin de se régler ainsi sur des rythmes lunaires? On s'accorde à penser que Jésus dut choisir la date de Pâques pour la faire correspondre à la Pâque juive, début de l'année, 14e jour du mois lunaire de Nizan, donc en Pleine Lune.

Cette insistance à associer Pâques et la Pleine Lune suggère plusieurs usages symboliques de cette dernière. En un premier sens, elle est marque de perfection. Cette croyance a pour source le texte même de la *Genèse* (I, 14-19), dans lequel il est dit que Dieu, le 4e jour, crée les deux luminaires, et crée la lune pour éclairer la nuit. Dieu crée donc le monde avec une pleine Lune, un monde parfait, en cette première semaine de création. Le temps n'existe pas, du moins n'a-t-il pas encore démarré. Avant que ne commence la ronde aux figures compliquées, ronde du soleil et de la lune, d'une lune qui décroît et d'un soleil qui change pour se trouver un jour ici, un autre là, ronde des étoiles qui se lèvent chacune à leur tour, avant que ne s'ébranle tout ce système astronomique, machine complexe non encore lancée, ce mécanisme semblait parfait. Il l'était en effet, avant que n'existe le temps, c'est-à-dire avant que son fonctionnement même n'en fasse apparaître les défauts. A peine créée, la lune connaît l'imperfection, elle en symbolise même le summum. C'est à son niveau que s'opère le changement : au-dessus d'elle, le ciel Empyrée et tout ce qui lui appartient, ciel éternel et impassible, au-dessous, le monde sublunaire, domaine du changement et de la pourriture, du passible.

Pourquoi cet astre a-t-il ce rôle? Pourquoi marque-t-il le point précis où, dans sa chute dans le corps, l'âme est désormais prisonnière, de façon irréversible, de la mort et de la dissolution? Étant essentiellement ce qui varie, la

lune elle-même crée le temps, temps que l'on ne peut saisir qu'à l'aide de phénomènes variables.

Or ce monde nouvellement créé, avec sa Pleine Lune, va être à l'origine de spéculations multiples. On rêve d'un jour où, après mille et mille années, l'ensemble de cette machine complexe, emportée par son mouvement, se retrouvera dans sa position de départ. Alors reviendra le printemps de la Grande Année, le Jour d'Or (1). Ce jour privilégié se caractérise par une Pleine Lune de printemps, c'est-à-dire une Pleine Lune au moment de l'équinoxe de printemps, et détermine un cycle dit de la Grande Année. De cette Grande Année, on trouve des évocations chez Virgile, dans la 4e églogue.

Moins connus que ce symbolisme de la perfection, certains faits relatifs au culte de la lune sont pourtant d'une égale importance. Ainsi, dans les doctrines manichéennes et gnostiques, la lune est considérée comme une « pompe à âmes ». Pendant sa période de croissance, les âmes des morts montent jusqu'à elle, qui les aspire. Puis, lorsqu'elle décroît, les âmes sont renvoyées, souvent après un stage de purification, vers le ciel Empyrée (2).

Cela peut nous permettre de comprendre plusieurs caractéristiques des rites carnavalesques. On sait que des déguisements représentent non seulement les âmes des morts mais aussi celles des animaux : c'est en cette période que se décident les problèmes de fécondité animale. Or ces âmes n'apparaissent et ne repartent pas n'importe quand. Elles font à peu près comme Cyrano de Bergerac lorsqu'il

(1) Cf. Carcopino Jérôme : *Virgile et le mystère de la 4e églogue.* 1943, L'artisan du Livre, Paris.

(2) Les doctrines pythagoriciennes semblent avoir connu une thèse semblable en situant, d'après le Catéchisme des acousmatiques, la lune et le soleil comme les deux îles des Bienheureux. Or, nous savons par Parménide que le soleil et la lune se sont détachés du cercle de la Voie Lactée, l'un d'un mélange (μίγμα) plus subtil qui est le chaud, l'autre d'un mélange plus dense qui est le froid. Ces îles flottent donc dans le Fleuve de Lait, le séjour des âmes libérées du corps (Dox 349).

voyage, en se guidant sur les phases de la lune. Ces pérégrinations des âmes en fonction des rythmes lunaires expliquent que les fêtes instituées en leur honneur se succèdent tous les 40 jours. Un amateur de science-fiction aimerait à déceler là certains rapports entre ces voyages et ceux de sélénites curieux de visiter notre planète.

Ainsi, les échanges des âmes entre la terre et le ciel Empyrée se font par l'intermédiaire d'une « porte », qui est la lune. Mais il semble que toutes les lunaisons de l'année ne soient pas aussi propices à cet échange, et que les âmes doivent attendre sous terre la lunaison favorable. Leurs périodes de transmigration dépendent de phénomènes à la fois lunaires et solaires.

La voie des âmes, c'est très précisément la « Voie Lactée ». Deux conditions doivent donc être remplies : que le soleil se trouve dans la Voie Lactée, et que la lune soit à une certaine phase. C'est très exactement au moment marqué par le Carnaval que ces deux conditions coïncident.

Ce processus d'ascension des âmes explique certains faits qui sont généralement peu compris, et notamment le délai de 40 jours qui sépare Pâques de l'Ascension. On s'étonne le plus souvent de voir le Christ rester 40 jours sur terre et se contenter, pendant cette longue période, de quelques apparitions (1). Ce délai est pourtant significatif et nul doute n'est possible quant à sa durée : 40 jours. Les textes des *Actes* sont précis. Mais les conditions calendaires des événements permettent de les comprendre. Crucifié à Pâques, lors d'une Pleine Lune, le Christ voit, 40 jours après, son Ascension rendue possible par la Nouvelle Lune et l'astre qui se gonfle.

(1) Les synoptiques semblent plutôt pencher pour une ascension aussitôt après la résurrection. Saint Jean situe l'épisode de Thomas huit jours après la résurrection, et « après cela » (*Jean* XXI, 1) l'apparition et la pêche miraculeuse du lac de Tibériade. Mais il ne parle pas d'Ascension. Les *Actes* enfin précisent (I, 3) le délai de quarante jours et les témoins de l'Ascension : Moïse et Elie (I, 9-10).

Aussi bien, que fait-il dix jours plus tard, c'est-à-dire en Pleine Lune? Il envoie une partie de son esprit, de son âme ; c'est la Pentecôte.

Ainsi, toutes ces recherches sur les fêtes des fous, le Carnaval ou les traditions populaires permettent de mieux pénétrer le mécanisme du calendrier « chrétien ». Mais il ne semble pas que les théologiens, pourtant si sensibles aux « quarantaines », aient pris en considération cet aspect lunaire de la vie du Christ (1).

Peut-on établir une relation analogue entre le découpage populaire du temps en périodes de 40 jours et d'autres rythmes calendaires, comme celui du zodiaque, auquel correspondent des périodes de 30 jours seulement?

Certes, la croyance en certaines influences, transmises par l'intermédiaire des signes traversés par le soleil, est ancienne. Cela ne semble pas avoir joué pour autant un rôle notable, ni en Carnaval, ni pour l'ensemble des fêtes populaires. Les études sur le terrain n'ont jamais fait apparaître chez les paysans occidentaux de systèmes astrologiques précis. Aucun dicton n'en parle. Le zodiaque est un système astrologique d'origine orientale ou extrême-orientale, longtemps confiné à la culture savante. On n'a pas encore trouvé dans nos régions de paysan qui affirme qu'il ne plante pas son ail ou son orge car il craint l'influence de telle ou telle constellation. Seule la lune fait exception et règne sur l'astrologie populaire (2). Même dans les pays où elle était plus facile, il semble que l'observation des mouvements des étoiles soit restée le privilège de castes

(1) Les moindres chiffres sont interprétés dans la symbolique liturgique médiévale. Les meilleurs exemples s'en trouvent chez Guillaume de Mende dans son *Rational...* et Jacques de Voragine dans sa *Légende dorée.*

(2) P. SAINTYVES, *L'Astrologie populaire... étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la Lune.* Paris, 1937.

savantes (les Chaldéens du paganisme oriental romain) (1).

Mais qu'est-ce, en fait, qu' « observer » le ciel ? Il offre à nos yeux une multitude de points qu'il est très possible de rattacher les uns aux autres pour dessiner à peu près n'importe quelle figure. C'est pourquoi ce qu'on y a reconnu, d'un système à l'autre, a considérablement varié. Le ciel se présente ainsi comme un véritable test de Rorschach, offrant un matériel que notre imaginaire se doit d'informer, opérant souvent par projections. Au niveau de l'imaginaire des collectivités, certains signes se sont imposés. Pourtant, distinguer dans le ciel Orion, les chiens d'Orion, l'ensemble de la Grande Ourse ou celui du Taureau, le Bélier ou les Gémeaux, n'est pas le fruit d'une évidence. Rien de tout cela n'y est inscrit tel quel. Reconnaître ici un taureau, là un bélier, c'est apprendre à lire un signe dont l' « œil » et la « corne » sont les éléments. Une photographie du ciel indiquant uniquement, en leur place, les étoiles, est « illisible ».

Comment, dans ces conditions, l'homme a-t-il couvert le ciel de ses créations, comment les a-t-il nommées ? Invoquer le hasard serait inexact. Peut-être l'influence de rites portant sur des animaux, le sacrifice d'un bélier ou celui d'un taureau, à l'époque où se levait un certain signe, a-t-elle joué, dans cette désignation, le rôle de l'inconscient dans les tests projectifs. Cela justifierait même assez bien que l'on associe tel ou tel signe à telle ou telle constellation.

Une constellation cependant apparaît fréquemment depuis les présocratiques jusqu'aux récits populaires médiévaux. Elle se distingue de toutes les autres car son aspect ne dépend pas de l'imagination. Ce n'est pas une

(1) Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain.*

série de points arbitrairement reliés (1). C'est la Voie Lactée, ou chemin Saint-Jacques, cette énorme trace blanchâtre qui, dans les ciels purs, éclaire véritablement la voûte céleste, ce fleuve qui la traverse toute. Une série de mythes et de rites, en rapport avec le voyage des âmes comme avec l'état de la lune à ce moment-là, lui est rattachée. Nous savons déjà qu'à certaines périodes essentielles, ce chemin des âmes qu'est la Voie Lactée va se trouver ouvert. La lune, véritable « marchepied » des âmes ou, pour employer une image gnostique, « pompe à âmes », va alors permettre aux esprits l'accès dans l'au-delà. Pour l'essentiel, les rites de Carnaval ont pour but, selon nous, de favoriser cet accès.

Face au système zodiacal, produit d'une culture savante, un tel fait souligne l'appartenance du cycle lunaire à une mentalité beaucoup plus populaire. Il ne s'agit pas ici de nier le rôle d'une observation précise de certaines étoiles particulièrement brillantes. Mais ces levers d'étoiles n'ont eux-mêmes de sens que par leur rapport avec la Voie Lactée. Ainsi, l'étoile la plus brillante du ciel (dont l'observation fut universelle pendant toute l'Antiquité, et dont le lever déterminait chez les Égyptiens le début de l'année), Sirius, marque l'extrémité sud de ce chemin des Dieux.

Très ancien, un autre élément du système mérite ici l'attention : l'homme zodiacal. Pour qui imagine ce grand corps humain ainsi étendu le long du zodiaque, le soleil ne traverse plus un certain nombre de signes marqués par des animaux ou des objets. Les adeptes de cette doctrine appelée mélathésie se sont employés à faire correspondre signes du zodiaque et parties du corps, le Bélier à la tête, le Taureau à la gorge, etc... Or, il est permis de

(1) D'après Manilius, *Astronomiques* Lib. I, vers 678 sq., il s'agit du seul cercle visible sur la voûte céleste. Semblable au sillage blanchissant d'écume, « cette route céleste brille par sa blancheur au milieu des ténèbres qui couvrent l'Olympe, et projette sa vive lumière sur le fond azuré du ciel » (v. 687-688).

se demander si l'image initiale n'était pas plutôt la projection dans le ciel de cet homme céleste, et si le découpage en toute une série de signes n'est pas intervenu en second lieu seulement. N'y avait-il pas un signe appelé la tête, un autre la gorge, un troisième la poitrine... ?

Un tel système, qui tient sous sa dépendance la santé des hommes, pourrait bien être primitif. On peut suivre la course annuelle du soleil sans connaissances astronomiques spéciales. La correspondance supposée de chacun des organes de l'homme zodiacal avec son homologue dans le corps humain est à l'origine de toute une médecine. Une astrologie de ce type, proprement humaine, se rapproche considérablement des théories de la relation du microcosme et du macrocosme, déjà répandues dans les textes hermétiques du IIIe siècle (1).

Projetant inconsciemment en tout lieu l'image de son corps, l'homme découvre son reflet sur la voûte céleste ; d'où sa représentation comme homme zodiacal, qui avale puis défèque le soleil. Ingestion et excrétion du soleil sont d'ailleurs marquées par des rites, mettant en jeu ces deux activités physiologiques, qui en soulignent l'importance. Les manifestations du Carnaval nous en donneront confirmation.

A ce point de notre analyse, nous aimerions suggérer une théorie relative aux mécanismes mis en jeu. Il est en effet possible que les images zodiacales choisies aient été surajoutées, comme des figures de style, pour désigner les parties du corps humain. N'a-t-on pas remplacé la tête de l'homme et celle de son équivalent céleste par un animal dont la tête est très forte, le Bélier, qui ne signifie rien en lui-même hormis cette prééminence de la tête ? De même, le rapport, l'équivalence Scorpion-organes sexuels, n'indiquent-ils pas simplement que certains peuples appelaient ainsi, par métonymie, ces organes, le Scorpion (1) ?

(1) Cf. *La Médecine de Salerne*. On consultera, avec les sources indiquées dans Saintyves (*Astrologie populaire*), Capparoni (Dr Piétro) : *Magistri Salertinani nondum*.

N'est-ce pas l'organe qui pique, qui va faire « enfler » ? Comme souvent en symbolique religieuse, les mécanismes du calembour, de l'analogie, de la métonymie ont joué à plein. La rationalisation d'un tel procédé linguistique inconscient n'est venue qu'ensuite. La force du taureau n'est-elle pas dans son cou ? C'est d'ailleurs là que l'on place le joug. On connaît aussi l'expression : « il a un cou de taureau ». Voilà sans doute la source d'une nouvelle association. De même pour les signes qui ne portent pas des noms d'animaux. Les Gémeaux correspondent aux bras. On peut alors émettre l'hypothèse que ces membres étaient, dans certaines langues, pour des raisons de tabou linguistique, appelés « les jumeaux ». On sait en effet que la désignation directe des parties du corps humain, par le pouvoir magique qu'elle conférait, était considérée comme dangereuse ou de mauvais augure.

Dans cette perspective, que représente l'homme zodiacal ? C'est l'image d'un corps humain dont les organes, non nommés, sont indirectement évoqués par les signes du zodiaque.

Le cycle lunaire (et certains de ses « battements » avec le soleil) est, nous l'avons vu, un phénomène important qui explique bien d'autres choses. Ce phénomène périodique est la mesure essentielle du temps. Une lunaison correspondant, pensait-on, au cycle féminin, on comprend mieux l'aspect sexuel de nombreuses fêtes lunaires. Sans que l'on ait eu une conscience nette des rythmes de fécondation, l'expérience, à très longue échéance, a pu permettre de situer aux environs du 13e ou du 14e jour du cycle les moments féconds de la femme.

(1) Il est à ce sujet troublant de constater que rien ne ressemble tant au sperme que le venin blanchâtre contenu dans la queue de cet animal.

Est-il possible de préciser, dans un tel système de croyances, si les règles féminines se produisent à la pleine ou à la nouvelle lune? Après une naissance, on fête chez les femmes ce que l'on nomme le retour des couches. Celui-ci correspond à la purification de la femme. Or, dans le cadre du calendrier que nous étudions, dans le cas d'une année antérieure, le retour de couches de la Sainte Vierge se fait le 2 février en nouvelle lune (1). Les Nouvelles Lunes correspondent alors aux règles, et les périodes de fécondité échoient en Pleine Lune.

Il faudrait sans doute étudier, en rapport avec cette alternance, les dates des périodes de liberté ou d'interdits sexuels. Que dire par exemple de Carnaval? C'était, en Nouvelle Lune, une période proche des règles, donc une période inféconde. Et cela donnait lieu à un débridement sexuel. Au contraire, l'interdit de Pâques (période de Pleine Lune) était pratiquement constant. Un système intéressant s'est ainsi élaboré. Au niveau du 1er mai-Ascension, Nouvelle Lune, on retombait dans une période d'activité sexuelle dont le sens est pourtant ambigu. D'une part, en ce mois de la Vierge, on interdisait les mariages. Mais, d'autre part, les jeunes gens poursuivaient les jeunes filles et on procédait, assez curieusement, au jeu des « mariages d'enfants ».

On peut suivre l'histoire de ce tabou du mariage au 1er mai ou au début du mois depuis l'époque romaine jusqu'à nos jours où la croyance survit dans les milieux traditionnels. Une telle pratique possède un sens. On était retenu par la crainte des naissances qui pourraient survenir neuf mois plus tard, c'est-à-dire en pleine période de Carnaval, en pleine période de folie. Ce problème des naissances prévisibles à échéance de neuf mois doit donc être pris en considération. Le temps humain a toujours été vécu comme projet, et la programmation des naissances est ancienne.

(1) Suivant que la femme accouche d'un garçon ou d'une fille, son impureté dure 40 à 80 jours (*Lévitique* XII).

Le paysan qui sème ne fait pas autre chose. Par exemple, il est erroné de croire et de répéter que, populairement, on ne savait pas compter le temps au Moyen Age. On le comptait essentiellement par prévision. L'art du paysan n'est pas tant l'art de compter que celui de prévoir. C'est l'art de prévoir les naissances, celles des enfants des hommes, comme celles des petits des bêtes : une poule couve 21 jours et il faut éviter que les poussins ne naissent aux grands froids. C'est aussi l'art de prévoir les semailles et les récoltes. On ne sème pas n'importe quand ; on ne consomme pas les rations n'importe comment. De ce point de vue, le 2 février était une échéance fondamentale. On estimait qu'à cette date la moitié des rations de l'hiver devait être consommée : qu'il reste alors moins de la moitié, et c'était la mort qui guettait la famille à la fin de l'hiver, au moment de la dramatique période de la soudure, celle du blé en herbe.

Ainsi, comment dire d'un paysan qu'il ne connaît pas le temps alors qu'il ne peut vivre au jour le jour, mais uniquement dans un cycle annuel? Que l'on songe aux difficultés que rencontrent actuellement les communautés dans leur première année. Le rythme des travaux agricoles ne connaît pas d'année initiale. Par quoi commencer? Faut-il acheter le foin pour avoir les bœufs, ou avoir les bœufs pour couper le foin? Quel choix faire pour cette première année? Il ne devrait pas, il ne peut pas y avoir de première année. Et pourtant... C'est une année très difficile, aux soudures problématiques, au cours de laquelle on « paiera », selon une formule chère aux politiques et à leurs plans, pour les années à venir.

Ainsi, le présent anticipe l'avenir. Rites et fêtes ne prennent leur sens que dans un contexte calendaire où les cycles se succèdent et se chevauchent. Il y a une raison pour chacun, un temps pour chacune. Carnaval n'échappe pas à cette règle.

CHAPITRE II

LE ROYAUME D'ENFANCE

On a pu penser que Carnaval était directement lié à la période de carême qui précède Pâques, et n'y voir que l'abondance de biens, la grande liesse, préludant à un jeûne prolongé imminent. En fait, bien au-delà du monde chrétien, le Carnaval se retrouve dans tout l'univers indo-européen.

Il ne constitue pas un repère strictement défini dans la chronologie de l'hiver. Dès Noël, dès le moment où le monde commence à sortir de sa plus grande nuit, qui est celle du solstice d'hiver, une sorte de fièvre annonce l'avènement d'une autre saison. Alors s'ouvre une période de réjouissances. C'est, au sens large, le temps de Carnaval dont le cycle, dans de très nombreuses régions de France, s'amorce dès les fêtes de Noël. C'est essentiellement l'occasion de danses, de quêtes et de déguisements, soit costumes d'animaux, soit vêtements qui inversent les sexes ou modifient les âges. Les principaux acteurs de ces divertissements se recrutent dans le groupe des jeunes gens célibataires.

Carnaval, au sens large, recouvre ainsi une longue période préparatoire marquée par ces rites et plusieurs jours d'activité joyeuse, avant le paroxysme final qui clôt l'ensemble du cycle : Mardi Gras, Mercredi des Cendres et, souvent, le premier dimanche de Carême.

On appelait autrefois fêtes des Fous la série de fêtes qui succédaient à Noël et préfiguraient Carnaval. Nul doute que les fous qui apparaissaient alors étaient ceux-là mêmes qui devaient jouer un rôle au cours du Carnaval proprement dit, c'est-à-dire lors du Mardi Gras. Leurs fêtes se déroulaient principalement de Noël jusqu'aux premiers jours de janvier. Elles étaient organisées à l'intérieur même des églises, le plus souvent par des groupes quasiment professionnels : ceux des prêtres, des diacres et des enfants de chœur. Au lendemain de Noël, les 26, 27 et 28 décembre, trois jours de fêtes se succédaient, diacres, prêtres et enfants de chœur célébrant respectivement la Saint-Étienne, la Saint-Jean et les Saints-Innocents.

On assistait alors à un renversement de la hiérarchie. Au jour des Innocents, les enfants de chœur chassaient les prêtres des stalles hautes et des sièges qui, à l'intérieur de l'église, marquaient la dignité et l'autorité. Le jour de la Saint-Étienne les sous-diacres chassaient les chanoines et prenaient leur place. Les enfants élisaient entre eux un évêque. Au lieu d'être issu de la hiérarchie ecclésiastique, ce personnage provenait donc, en la circonstance, des groupes qui possédaient le moins d'autorité au sein de l'église. Parfois aussi, on élisait un pape.

L'essentiel des rites consistait à donner des ordres dérisoires, c'est-à-dire à inverser tout le cérémonial habituel. On officiait ainsi de manière facétieuse. On pouvait, par exemple, dire des messes accompagnées de mauvaises odeurs, en guise d'encens ; donner des malédictions au lieu de bénédictions, souhaiter aux gens une rage de dents, le mal au foie, ou de la teigne sous le menton (1). De telles formules de « bénédiction », prononcées par Monseigneur l'Évêque (en l'occurrence l'évêque des fous, qui était

(1) Cf. Du Tilliot, *Mémoires pour servir à l'histoire de la Fête des Fous qui se faisait autrefois dans plusieurs Églises.* Lausanne, Genève, 1741, p. 29.

généralement un enfant), sont parvenues jusqu'à nous.

Les seules descriptions complètes de ces fêtes sont tardives et proviennent de régions comme la Provence où les multiples condamnations des Conciles restèrent sans effet jusqu'au XVIIe siècle. C'est ainsi que la « Plainte à Gassendi » de Neuré nous a conservé ce tableau de la fête des Innocents des Cordeliers d'Antibes. « Ils se revêtent d'ornements sacerdotaux, déchirés et tournés à l'envers ; ils tiennent dans leurs mains des livres renversés et à rebours, et où ils font semblant de lire avec des lunettes dont ils ont ôté le verre et auxquelles ils ont agencé des écorces d'orange ; ils soufflent dans les encensoirs qu'ils tiennent en leurs mains et qu'ils remuent par dérision, se faisant voler de la cendre au visage et s'en couvrant la tête les uns les autres ; tantôt ils marmottent des paroles confuses, tantôt ils poussent des cris aussi fous, aussi désagréables, et aussi discordants que ceux d'une troupe de pourceaux qui grognent... »

Pour bien comprendre le sens de ces « Libertés de décembre » médiévales, il serait important de savoir si elles sont véritablement héritées des Saturnales antiques qui voyaient, pendant quelques jours, les esclaves commander à leurs maîtres. Deux thèses s'affrontent quant à l'origine de la fête des Fous. La première, déjà présente chez les théologiens médiévaux, y voit une manière pour l'Église d'inscrire dans un cadre liturgique précis des rites païens. On possède le manuscrit de l'office des Fous de la cathédrale de Sens (fête de l'âne) : c'est une messe dans toute l'acception ritologique et liturgique du terme. Il est frappant, à ce point de vue, de remarquer que ce sont les groupes spécialistes de la liturgie, à l'intérieur de l'Église, qui régissent tous les détails de cette anti-liturgie. On pourrait montrer plus précisément que les inversions portent sur tous les registres : du calendrier, de la droite et de la gauche (côté Évangile et côté Épître), du haut et du bas, du parfum et de la puanteur, etc... Cet aspect religieux de

la fête des Fous trouvera des défenseurs. Au début du XVe siècle, le chancelier Gerson n'affirme-t-il pas qu'il faut maintenir cette coutume qui permet au peuple de se défouler, comme on donne de l'air au vin nouveau, pour éviter que le tonneau n'éclate ?

La seconde thèse, de type plutôt formaliste et fonctionaliste, nie au contraire qu'il y ait un lien historique des Saturnales antiques aux fêtes des Fous médiévales. Pour elle, il existe tout simplement une catégorie de fêtes qui marquent normalement, dans tous les groupes organisés, les périodes de transition. Tout groupe organisé sécrète une hiérarchie d'autorité. Celle-ci, estime-t-on, doit être inversée en certaines occasions, plus particulièrement en périodes de transition comme, ici, au début de l'année, afin de recréer une force d'autorité nouvelle. Car la force de l'autorité s'use et s'épuise, et l'on ressent le besoin d'une récréation qui est recréation (1). C'est sur ce schéma que furent entreprises nombre d'analyses phénoménologiques des fêtes des Fous.

Mais cette thèse, si souvent défendue qu'elle en est presque banale aujourd'hui, tient uniquement compte de l'aspect extérieur du phénomène. Que deviennent ses origines mêmes et le fait que cette fête se situait à un moment très précis de l'année ? Cette théorie n'accorde pas à la liturgie la place qui lui revient.

Dire que les fêtes des Fous de décembre avaient pour rôle d'inverser la hiérarchie entraîne bien d'autres conséquences concernant l'inversion des rites eux-mêmes. Cela n'est pas à négliger car, pour inverser les rites, encore faut-il les comprendre, en connaître le sens.

Une étude des groupes organisateurs, véritables confréries de « fous » qui se livraient à l'inversion, peut nous apporter de curieuses révélations. On constate ainsi que les prêtres fêtent la Saint-Jean le 27 décembre, en l'honneur de saint Jean l'Évangéliste. Or des textes du XIIIe siècle affirment qu'autrefois ce saint n'était pas honoré à cette date, mais fêté en été : et non pas n'importe quel jour, mais très précisément au solstice d'été, jour de la Saint-Jean-Baptiste. C'est ce que précise Jacques de Voragine dans *La Légende dorée* (1). « Saint Jean l'Évangéliste mourut à pareil jour mais l'Église célèbre sa fête trois jours après la naissance de Jésus-Christ, parce qu'alors eut lieu la dédicace de son église, et la solennité de la naissance de saint Jean-Baptiste conserva sa place par la raison qu'elle fut déclarée un jour de joie par l'ange. »

La fête de saint Jean l'Évangéliste a donc été, plus que décalée, véritablement déplacée. C'est une traversée totale du calendrier qu'on lui fit subir. Or, une fête peut-elle ainsi se trouver transportée des jours les plus longs de l'année aux jours les plus courts sans que ses participants, qui poursuivent les rites et les pratiques auxquels ils ont coutume de se livrer, paraissent agir à contretemps ? La réponse est sous-entendue. Les éléments d'une fête du solstice d'été apparaîtront nécessairement en totale opposition avec la nouvelle période dans laquelle ils s'inscrivent.

Mais que signifie « transmettre une fête » ? Qu'est-ce que changer une fête de date ? Lesquelles de ses composantes vont-elles s'en trouver modifiées ou abandonnées ? On connaît à ce propos une facétie de Rabelais. Il affirme que Tinteville, évêque d'Auxerre, ayant remarqué que les Saints de Glace, situés en mai, faisaient grand tort aux bourgeons de la vigne, avait décidé de les transporter en été. Comme cela, pensait-il, ils cesseront de nuire. L'anecdote a son importance car on oublie totalement, prison-

(1) CAILLOIS (R.), « Le sacré de transgression », in *L'homme et le sacré*, Gallimard.

(1) Édition Garnier-Flammarion, Tome 1, p. 408.

niers que nous sommes de notre notion du temps, l'impression jadis ressentie qu'une fête pouvait se transporter en bloc, avec tous ses rites. On ne tenait pas alors le calendrier pour une forme vide dans laquelle on aurait inscrit n'importe quoi. Chaque jour était, en quelque sorte, réifié, avec ses qualités. Témoins plusieurs dictons restés attachés à certains jours, sans que l'on se préoccupe de leur nouvelle place dans le calendrier. C'est, par exemple, le cas pour la Sainte-Luce. On continue à dire que les jours croissent à la Sainte-Luce, alors que, depuis longtemps, ils décroissent. Le vieux dicton : « A la Sainte-Luce, les jours croissent du saut d'une puce », s'est maintenu sans souci d'un critère de réalité.

Seule une telle conception du temps : des jours comme des blocs caractérisés et mobiles, permet de comprendre les inversions de dates que nous avons constatées. Pour la période qui nous occupe, assez curieusement, l'inversion de la Saint-Jean n'est pas un cas isolé. Le même phénomène se produit pour la Saint-Étienne, jour des diacres, le 26 décembre. Elle n'était pas autrefois située à cette date. Pourquoi et quand a-t-on ainsi placé cette fête au lendemain de Noël ?

Là encore, les faits sont cités très tôt, dès le XII^e siècle, dans le *Rationale des offices divins*, de Durand de Mende, dont s'est inspiré Jacques de Voragine (1). Soulignant que saint Étienne souffrit le martyre non pas à la fin de l'année, mais le matin du troisième jour d'août, il poursuit : « Qu'il suffise de dire ici que l'Église a eu deux raisons de placer, comme elle l'a fait, les trois fêtes qui suivent Noël. La première, c'est afin de réunir à l'Époux et au chef ceux qui ont été ses compagnons. En effet, en naissant, Jésus-Christ qui est l'Époux a donné, en ce monde à l'Église, son épouse, trois compagnons, dont il est dit dans les

(1) *La Légende dorée*, Éd. Garnier-Flammarion, tome I, page 81.

cantiques « Mon bien-aimé est reconnaissable par sa blancheur et sa rougeur : il est choisi entre mille ». La blancheur indique Jean l'Évangéliste, saint confesseur ; la rougeur, saint Étienne, premier martyr ; la multitude virginale des Innocents est signifiée par ces paroles : « Il est choisi entre mille. » La seconde raison est qu'ainsi, l'Église réunit ensemble tous les genres de martyrs, selon leur rang de dignité. »

Il serait intéressant de voir dans quelle mesure ce déplacement conjoint de la Saint-Jean et de la Saint-Étienne n'eut pas aussi pour but de recouvrir les « Libertés de décembre ». Opérer une telle mutation, c'était placer les fêtes des groupes ecclésiastiques aux dates où survivaient le plus de coutumes païennes. Peut-être espérait-on, ce faisant, empêcher l'apparition de phénomènes couramment observés lors des fêtes organisées par des confréries de métier ? On sait en effet que ces confréries ont récupéré les dieux païens dans leurs saints patrons.

Enfin, nous avons vu que les fêtes des Fous à Rome, au jour des Quirinales (18 février), rassemblaient tous ceux qui ne savaient pas quand échéait la coutume et qui la célébraient à l'ultime date possible. Les fêtes des Fous médiévales, aux derniers jours de l'année, pourraient avoir le même sens et constituer un refuge, le temps des hors-du-temps, la fête des sans-fêtes.

L'inversion des rites et des dates dont nous venons de parler n'est pas seule en cause. Une des manifestations de ce monde à l'envers est, de la fête des Innocents au Carnaval, l'instauration du royaume d'enfance.

Le fait de céder la première place et l'autorité aux enfants est un phénomène carnavalesque rarement étudié. Les descriptions de déguisements de Carnaval insistent toujours sur des inversions portant soit sur les rites, soit sur les

sexes. On s'accorde à trouver très drôle le spectacle, déjà noté par Goethe à Rome, d'hommes déguisés en femmes et qui s'amusent à mimer un accouchement :

« Une société d'hommes en habits du dimanche de la classe populaire, en pourpoint court et veste brodée d'or, les cheveux retenus dans un long filet pendant par-derrière, se promènent avec des jeunes gens déguisés en femmes ; une des femmes paraît dans un état de grossesse avancée ; nos gens passent et repassent tranquillement ; tout à coup deux hommes se querellent ; une vive dispute s'engage ; les femmes s'en mêlent ; l'affaire devient toujours plus mauvaise, enfin les adversaires tirent de grands couteaux de carton argenté et s'attaquent les uns les autres. Les femmes les séparent en poussant des cris affreux; on entraîne l'un ici, l'autre là. Les assistants prennent part à l'affaire, comme si elle était sérieuse ; on cherche à calmer les deux partis.

« Cependant, la femme grosse se trouve mal de frayeur ; on apporte un siège ; les autres femmes l'assistent ; elle fait des gestes lamentables ; et tout à coup, à la grande joie des assistants, elle met au monde quelque monstre. La farce est jouée et la troupe passe plus loin, pour donner la même pièce ou quelque autre pareille dans une autre place » (Goethe, *Voyages en Suisse et en Italie*, Paris, 1878, p. 474-475).

Entre autres déguisements facétieux, on rencontre celui d'un homme qui porte dans ses bras un adulte déguisé en nouveau-né, un enfant très gros dont la drôlerie s'impose d'elle-même. On choisit en général pour ce rôle un homme bien portant ; une tétine dans la bouche, une sorte de petit béguin sur la tête, une bavette autour du cou, on le place dans une voiture imitant une voiture d'enfant, que l'on pousse. Ainsi réalise-t-on une inversion sur l'âge : l'homme fait est déguisé en enfant.

Plus profondément, cette inversion suppose donc qu'un enfant tout petit possède déjà la grandeur, la force et d'autres attributs d'un homme. Tel est bien en effet ce que représente cette mise en scène.

Faut-il dépasser le symbolisme très primaire qui assimilerait à un état d'enfance l'année nouvelle ainsi personnifiée ? C'est certainement l'une des raisons pour lesquelles la Nativité fut associée à la naissance du soleil lui-même. Mais cette constatation ne doit pas nous suffire. Faut-il évoquer les thèses freudiennes et les fantasmes de puissance de tout « petit d'homme » ? L'enfance prend alors une autre résonance.

Le triomphe des enfants réalise, à l'occasion de la fête des Innocents, les thèmes mêmes des évangiles apocryphes, car si les évangiles canoniques sont muets sur l'enfance de Jésus, on possède par ailleurs un certain nombre d'évangiles de l'enfance. La tradition ecclésiastique nous a toujours présenté Jésus comme un modèle de sagesse. Or, le portrait qu'en donnent les évangiles de l'enfance est tout différent. A douze jours à peine, lors de la visite des Rois, assis dans le giron de sa mère, portant en sa main la boule du monde, il est déjà revêtu d'une autorité royale.

Jésus fait ainsi partie de ce qu'on appelle en folklore les « doués ». Dès les premiers jours de son existence, il parle et marche. Et, parce qu'il est *la Parole*, lorsqu'il parle, ce qu'il ordonne se réalise.

En quoi ce Jésus des évangiles apocryphes est-il un Innocent ? A en croire ces textes, Jésus enfant multiplie les farces et les gaffes. Trop jeune pour être raisonnable, mais déjà tout-puissant, il ne peut s'en empêcher. Une phrase splendide de Diderot, phrase qui est le fondement même de la psychanalyse, donne la clef de cette inconduite. Si le petit homme de cinq ans avait la force de celui de trente, il tuerait son père et coucherait avec sa mère, réalisant ainsi le désir inconscient de tout enfant (1).

(1) FREUD (S.), *Introduction à la psychanalyse*. Théorie générale des névroses. Développement de la libido.
« Mentionnons encore que les deux désirs criminels qui font

La situation décrite par Diderot se retrouve dans ces déguisements de Carnaval, si fréquents, d'un homme en enfant. Cet enfant énorme, nous le connaissons d'ailleurs. Celui qui parle tout de suite, réclame à boire dès sa naissance, c'est Gargantua, l'enfant du Carnaval. Très longtemps porté dans le ventre de sa mère, il exerce, à peine né, une autorité enfantine tyrannique.

Jésus, pour sa part, possède la force spirituelle : il est la Parole. Un conte extrait des Apocryphes illustre cette dangereuse toute-puissance du Verbe. Tout enfant, il s'amuse dans la rue à construire un petit barrage de terre. Arrivent certains de ses compagnons qui détruisent son ouvrage. Furieux, Jésus se retourne et les maudit. « Puissiez-vous mourir », leur lance-t-il. Bien entendu, comme il est la Parole, ses petits compagnons meurent.

Cette parole magique maléfique précède l'âge de raison. Il faut donc craindre l'inexpérience de Jésus au même titre que celle du jeune soleil. N'a-t-on pas d'ailleurs comparé Jésus au soleil ? L'astre renaît, parfaitement inexpérimenté, jeune et déjà très fort. Il est à redouter que ses premiers pas annuels ne soient semblables à ceux d'enfants gigantesques, qui bouleversent tout sur leur passage, comme les Innocents à leur fête.

L'ethnologie connaît sa propre représentation d'un tel « fauteur de troubles » : c'est le *trickster* (1), dieu intermédiaire, facétieux et généralement enfantin. Enfantin, il

partie de ce complexe ont été reconnus, longtemps avant la psychanalyse, comme étant les désirs représentatifs de la vie instinctive sans frein. Dans le dialogue du célèbre encyclopédiste Diderot intitulé *Le neveu de Rameau*, et dont Gœthe lui-même a donné une version allemande, vous trouverez le remarquable passage que voici : Si le petit sauvage était abandonné à lui-même, qu'il conservât toute son imbécillité et qu'il réunît au peu de raison de l'enfant au berceau la violence des passions de l'homme de trente ans, il tordrait le cou à son père et coucherait avec sa mère. »

(1) JUNG (C. G.), RADIN (P.), et KERÉNYI (K.), *Le fripon divin*, Georg, Genève — Paris, 1958.

l'est au sens où l'enfant, par son imagination, possède un pouvoir total et magique sur ce qui l'entoure et, par sa déraison, ne peut provoquer que des catastrophes.

C'est au niveau d'une telle inversion sur l'âge que l'on peut comprendre la signification d'un monde, comme ce monde des fous, dirigé par un pape de quelques années. Il est très proche du monde de Jésus. Là triomphe ce qui, aux yeux des hommes, apparaît comme folie. Saint Paul ne parle-t-il pas de la folie de la croix pour souligner que Jésus, le premier, a fait preuve de folie aux yeux du monde et de l'autorité (1) ?

Faut-il préciser cette notion de fou ? Le fou de Carnaval lui-même n'est ni le bouffon de cour chargé de distraire les grands de ce monde, ni le fou médical. Saint Paul ne confond pas davantage les possédés, les déments et les fous. Reprenant à son compte une partie de la doctrine des Stoïciens sur la folie, il ne considère pas celle-ci comme une démence mais comme une forme de l'innocence. Être fou, c'est avoir la tête suffisamment vide, l'esprit assez libéré de préoccupations quotidiennes, pour que le pneuma puisse nous remplir et parler directement par notre bouche. Ce rapport entre la folie et l'inspiration se retrouve très souvent chez saint Paul et chez les Stoïciens (2). Il

(1) Saint-Paul, *Ire épître aux Corinthiens*, I :
18 La prédication de la croix est une folie pour ceux qui périssent, mais pour nous qui sommes sauvés, elle est une puissance divine.
19 Il est écrit : Je détruirai la sagesse des sages et j'anéantirai la science des savants.
20 Où est le sage, où est l'homme instruit, où est le dialecticien de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ?
23 Mais nous, nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, pour les païens folie...
27 Dieu a choisi dans ce monde les insensés pour confondre les sages.

(2) VERBEKE (G.), *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à Saint Augustin*. Louvain, 1945.

existe un délire sacré, proche de la folie, qui ne peut pénétrer qu'à l'intérieur des gens qui se sont précisément libérés en faisant le vide en eux. Faire le vide en soi, c'est provoquer un appel d'esprit qui permet d'entrer en communication directe avec lui. De là diverses paroles du Christ relatives aux enfants qui comprennent bien mieux certaines choses de l'esprit (1). Il en est ainsi dans la mesure où leur esprit offre, croit-on, l'aspect d'une tablette de cire vierge. C'est en ce sens, très positif, de la folie, que saint Paul parle de folie de la Croix et de folie du Christ.

Dans cette perspective, les rites accomplis durant les fêtes des Fous prennent tout leur sens. Ils étaient destinés à libérer, à vider la tête pour permettre à l'esprit d'y accéder et d'y pénétrer. Il ne s'agit pas simplement de tourner en dérision l'ordre du monde afin de le réduire à néant. Si l'on se moque, à coup sûr, de l'ordre du quotidien et, dans le cas des enfants, du quotidien des adultes, il s'agit pourtant de s'inscrire dans cet ordre du monde.

Une doctrine déjà très élaborée chez les Stoïciens envisageait l'homme et le monde comme deux machines pneumatiques emboîtées l'une dans l'autre. L'ensemble de ce système fonctionnait comme un ludion, compte tenu de rapports de pression. On trouve dans le *Timée* pythagorisant de Platon une description de la circulation des âmes à la fois dans le corps des hommes et dans l'ensemble de la machine universelle.

Pour assurer cette circulation, on voit naître des rites en rapport avec le souffle. L'un, essentiel, consistait à utiliser des soufflets (en latin, *follis*), instrument d'où les fous tirent leur nom. Un autre était la consommation d'aliments flatulents, nourritures connues pour provoquer du souffle, du vent (ou des vents) à l'intérieur du ventre. On peut encore constater un tel usage de nos jours, tout

(1) Cf. *Évangile selon saint Jean* : l'entretien avec Nicodème sur la renaissance par l'esprit.

particulièrement à l'occasion de la fête des Rois, avec la coutume de la fève. Celui qui avait mangé la fève était proclamé roi, l'élection d'une reine n'étant qu'un phénomène secondaire. C'était un véritable roi de Carnaval, un roi des Saturnales. Selon la doctrine pythagoricienne, la fève, qui participe de l'âme, peut se développer en quarante jours en un embryon (1). C'est lui qui naîtra, spirituellement et analement, en plein Carnaval.

Significative aussi était la présence constante, à côté de ce monarque d'un jour, d'un fou dont le rôle consistait principalement à barbouiller les gens qui l'entouraient, de préférence ceux qui ne criaient pas « le roi boit », lorsque le roi buvait, et à les frapper à coups de vessie. Cet autre instrument gonflant, la vessie, est un attribut permanent de la folie.

Le 6 janvier, jour des Rois, se situe douze jours après Noël, c'est-à-dire douze jours après la pleine lune théorique de l'année antérieure, soit en nouvelle lune. La lune a donc momentanément disparu. On comprend alors que, pour imiter cette disparition, on barbouille en noir tous les visages. Ces faces noircies, grâce aux soins du fou apparu ce jour-là, reproduisent simplement l'absence de lumière lunaire.

La consommation des crêpes à la Chandeleur est l'équivalent de ce barbouillage. Une crêpe, grand gâteau plat, enfariné, est la réplique exacte du déguisement en Pierrot Lunaire. Il existait même, dans certaines régions de France, un déguisement en crêpe. Les jeunes gens se collaient sur la figure une crêpe percée de deux trous à la place des yeux. Leur visage de crêpe était alors l'image de celui de la pleine lune qu'ils reproduisaient ainsi. Cela protégeait, dit-on, de certaines maladies de peau. Mais tel n'était pas le seul but de cette coutume ; car cette crêpe

(1) Cf. DELATTE A., *Faba Pythagorae cognata*. Serta Leodensia. Liège-Paris, 1930, p. 33-57.
DÉTIENNE M., « La cuisine de Pythagore ». *Archives de sociologie des religions*, n° 29, 1970, p. 141-162.

était mangée. Dans beaucoup de mythes d'éclipse, la lune est ainsi avalée par un animal. Manger la crêpe était un acte de magie imitative réalisant l'absence de lune. Or, le 2 février des années antérieures, quarante jours après la pleine lune de Noël, était une nouvelle lune. Et c'était Carnaval.

Ainsi, de Noël aux Rois, préfigurait-on Carnaval, sous forme d'un « délire » qui n'était pas sans raison, ni raisons.

Dans les liturgies orientales anciennes, la véritable naissance de Jésus était située lors de son apparition au monde, l'Épiphanie. Ce décalage de douze jours, nous le retrouvons quarante jours après les Rois, à la Saint-Valentin, qui constitue un doublet de la Chandeleur. D'après les dictons, c'est à l'une ou l'autre de ces dates que les oiseaux s'accouplent, et l'on comprend alors le patronage des amoureux à la Saint-Valentin.

Le personnage appelé Valentin que l'on célèbre ce jour-là est par excellence, comme son nom l'indique (racine *valere, valens*), « celui qui est très fort ». Cette caractéristique en fait l'équivalent d'une divinité (ou de l'enfant) de Carnaval. A Metz, par exemple, la confrérie de jeunesse responsable du Carnaval était celle des Valentins (1).

Peut-on saisir le mécanisme qui associe durant ces périodes les jeunes gens célibataires, les amoureux et le Cocu? Certains rites faisaient en effet intervenir alors des confréries de cornards, ou conards, d'hommes trompés (2). Cela s'explique naturellement si l'on rappelle que Carnaval, par définition, tombe toujours en nouvelle lune, c'est-à-dire au moment où la lune est cornue. L'image

(1) Cf. SAINTYVES, « Valentines et Valentins. Les rondes d'amour et Cendrillon », in *Revue de l'Histoire des Religions*, 1920, Vol. 81, p. 158-182.

(2) Cf. Van GENNEP, Tome I, Vol. III. *Cérémonies périodiques cycliques*, p. 1068 sq. : Coutumes sociales ; p. 1074-1078 : Promenade des Cocus.

même de l'homme trompé vient donc, par association d'idées, de ce que la lune, à certains moments, prend la forme de cornes.

A chaque date correspondent ainsi des rites revêtus d'un sens particulier. L'ensemble, envisagé aux divers points de vue des croyances, de la lune, du barbouillage ou du déguisement, de l'alimentation enfin, forme un système très cohérent.

Il est frappant que cette cohérence du système carnavalesque s'accommode même de rites proprement liturgiques.

Que la liturgie chrétienne n'ait fait que conserver et reprendre à son compte toute une série d'éléments qui la précédaient est une évidence. Comment, dans les premières années de la chrétienté, le problème des fêtes s'est-il posé? Quels événements de la vie du Christ allait-on commémorer? Comment allait-on créer un nouveau cycle de fêtes dans un calendrier encore vierge? On peut penser que par l'action de quelques chrétiens au moins, conscients de ce manque, l'Église primitive s'efforça de récupérer peu à peu certains éléments anciens avec lesquels remplir le calendrier chrétien. Pour Pâques, par exemple, on s'inspira très tôt du culte d'Atys et des rites qui lui sont liés, qui tombaient à la même date. Vers le IIe ou le IIIe siècle, les tenants du christianisme durent se préoccuper de trouver un équivalent aux cérémonies qu'ils voyaient chaque année se dérouler au début du mois de janvier. Avec Grégoire le Grand, au VIe siècle, le phénomène devint tout à fait conscient.

Il ne s'agissait pas seulement d'imiter, mais de remplir un vide calendaire réel. On avait besoin d'un calendrier complet. Ainsi, tous les jours de l'année seront progressivement christianisés par un saint. Cette substitution ne s'est pas faite au hasard. Que les deux Saint-Jean se retrouvent aux deux solstices, c'est-à-dire aux deux portes de l'année, n'est pas accidentel car Jean, au niveau du calembour, peut être « janua » : la porte. C'est aux deux

Saint-Jean solsticiaux que se situent les portes du soleil.

C'est de même, sans doute, rien moins qu'un hasard, si l'on rencontre, le jour des Rois, des rites apparemment contradictoires consistant à représenter une étoile qui éclaire et à obscurcir la face des gens. Sans nous attarder à tout ce que les Pères de l'Église ont pu dire de l'étoile des Mages, constatons qu'un lever d'étoile ne s'observe avec précision qu'en nouvelle lune.

C'est dans cette occupation progressive du temps humain et social bien plus que dans la diffusion géographique que nous serions tentés de reconnaître le trait fondamental de la « christianisation ».

Mais cette conquête du cadre calendaire n'est pas encore achevée de nos jours. Elle n'a pas pu détruire le Carnaval, par exemple. Le Mardi de la Quinquagésime n'a jamais pu, aux yeux du peuple, supplanter le Mardi Gras.

C'est d'ailleurs à une nouvelle phase de cette lutte que nous assistons depuis le XIXe siècle : la laïcisation. Les escarmouches ou les batailles se déroulent sous nos yeux. Dimanche se perd dans un week-end prolongé et, depuis quelques années, Mardi Gras et Pâques à date fixe marquent le triomphe d'un esprit désireux d'unifier le temps suivant un mode proprement capitaliste, puisqu'aussi bien sa valeur s'exprime en argent. Un même phénomène global dirige le cadre de l'espace et l'on peut bien dire qu'une civilisation de façades « tirées à la barre » exige qu'un même quadrillage enserre l'année dans des alternances de travail et de repos. La seule résistance peut venir des paysans, qui savent que l'on doit travailler douze heures par jour en juin et juillet, et que trois suffisent en février. On sait pourtant que tout le phénomène d'agriculture intégrée s'oppose à cette tendance. Reste (pour combien de temps) le soleil, puisque désormais Mardi Gras et Pâques se soucient fort peu de la Lune.

CHAPITRE III

LA MORT DU COCHON

Au sens étroit du terme, le Carnaval correspond aux quelques jours qui précèdent et qui suivent le « sommet » de Mardi Gras et Mercredi des Cendres. Nous avons déjà fait état du retard de douze jours accusé par le calendrier julien. Ainsi, au milieu du XVIe siècle, Pâques et l'équinoxe remontaient-ils jusqu'au 10 mars. Mardi Gras pouvait alors tomber à partir du 20 janvier. Cette extension du champ calendaire de la date de Carnaval explique à nos yeux l'étalement des rites proprement carnavalesques jusqu'à la Saint-Antoine. Cela a survécu à la correction du calendrier effectuée en 1582.

Nous sommes donc amenés à rechercher les éléments carnavalesques des fêtes de la seconde quinzaine de janvier et du début de février, dates qui, au cours des siècles, marquent les limites de la clef antérieure du Mardi Gras. Prenons l'exemple de saint Vincent, patron des vignerons, fêté le 22 janvier. Ses confréries sont de nos jours, en Berry, associées à celles de la Saint-Blaise (vignerons et cultivateurs). Quelle boisson plus carnavalesque que le vin! C'est un tonneau que chevauche le Carnaval de Bruegel, et Gargantua, dès sa naissance, invite à boire, cri ouï de tout le pays de Beusse et de Bibarois : le royaume des bons buveurs.

Saint Antoine, le 17 janvier, est depuis longtemps associé au porc, son fidèle compagnon. N'est-ce pas à des dates voisines que l'on procédait autrefois à la tuerie du cochon, l'animal « gras » par excellence ?

Du 25 janvier, jour de la Conversion de saint Paul, au 2 ou 3 février, Chandeleur et Saint-Blaise, on affirme dans plusieurs régions de France que se déroule la bataille des vents. Le vent vainqueur au 3 février soufflera toute l'année. La même chose se dit du vent qui souffle sur le feu de Carnaval. Or la relation de saint Paul aux cordiers va nous permettre de comprendre ce fait. Magiquement, en effet, le vent peut être soit lié, soit délié.

Au XVI^e siècle, Olaus Magnus (1) nous relate l'aventure suivante : Un sorcier confie à un marin une corde à vent à plusieurs nœuds. « Pour obtenir du vent, tu déferas un nœud si tu en veux peu, deux nœuds si tu en veux davantage, etc. ... » Le marin, qui défait trop de nœuds, provoque une tempête catastrophique. Les marins d'Ulysse connurent la même mésaventure en déliant les vents enfermés dans l'outre d'Éole. Ces thèmes légendaires illustrent l'association étroite de la corde et du vent (2).

On note cependant une dissociation au niveau des rites. Saint Paul rassemble sur son nom la presque totalité des rites relatifs à la corde (donc à la torsion des fibres), au chanvre et, plus généralement, à toutes les plantes textiles, elles-mêmes célébrées en Carnaval puisque leurs restes en alimentent les feux. Saint Blaise, dont le nom même, par sa racine **Bhel*, désigne le souffle, récupère quant à lui tous les rites relatifs aux vents. Le 3 février est, entre autres, le jour du « Saint Souffle », celui du souffle libéré.

On se souvient de l'importance du rôle fécondant d'instruments tels que le soufflet ou la vessie, dont nous avons déjà signalé l'usage carnavalesque. Mais le souffle n'est pas le seul facteur de gonflement. La turgescence humide des plantes, du phallus ou des seins, apparaît dans bien des rites ou des mythes de cette période de l'année. Sainte Brigitte, au 1^er février, fait gonfler les mamelles des vaches. Le 5, sainte Agathe protège les nourrices.

(1) Olaus MAGNUS, *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, Rome 1555.

(2) Il serait intéressant de savoir si la corde à nœuds qui, sur les navires, servait à en mesurer la vitesse, n'était pas l'objet de tabous magiques pour les hommes de la marine à voile.

La méthode qui consiste à comparer les rites carnavalesques échelonnés sur une vingtaine de jours, et les vies des saints de cette période, se révèle féconde. Sous ce nouvel éclairage, toutes les implications de fêtes dont on n'a trop souvent retenu que l'aspect grotesque ou anecdotique apparaissent alors.

Prenons ici le cas de saint Antoine. Sa légende, déjà constituée au IV^e siècle dans la *Vie des Pères du désert*, va progressivement s'enrichir de thèmes et d'attributs dans lesquels il nous sera facile de reconnaître la pression des rites ou des mythes associés à la date de sa fête. Le thème célèbre de sa Tentation forme l'essentiel de la première rédaction de sa vie. Retiré dans le désert, saint Antoine est harcelé par les démons protéiformes.

Il y a là, selon nous, transcrite sur un mode hagiographique, l'évocation de scènes réelles de Carnaval. Sous des formes grotesques, les déguisés représentant les âmes des morts hantent alors les lieux déserts.

Pour les premiers chrétiens, le maître de ces déguisés ne pouvait être que le diable. N'est-il pas lui-même le « Déguisé » ? C'est lui qui, à plusieurs reprises, apparaît à saint Antoine sous les traits d'un énorme géant dont la tête semble toucher le ciel. Une nuit, même, le saint le vit qui « étendait les mains pour empêcher quelques hommes qui avaient des ailes de voler vers le ciel ; il n'en pouvait retenir d'autres qui volaient sans difficulté et le saint entendait des cantiques de joie mêlés à des cris de douleur : il comprit que c'était l'ascension des âmes dont quelques-unes étaient empêchées par le diable qui les retenait dans ses

filets, et qui gémissait de ne pouvoir entraver les saints dans leur vol » (1).

Nous avons déjà envisagé la circulation des âmes du point de vue du rôle de la lune, et de son usage symbolique. Si les âmes des morts sortent en Carnaval, c'est que les portes de l'au-delà leur sont ouvertes. A Rome, on le sait, on procédait à cette époque à l'ouverture du Mundus, du monde souterrain. Il y avait, au milieu de la ville, une énorme pierre que l'on soulevait. On disait qu'alors, les âmes des morts allaient enfin pouvoir accéder au monde éthéré. Les âmes sont en effet de provenance divine. Celles des morts de l'année n'ont d'autre but que de regagner leur patrie, le ciel. Il s'agit là d'une doctrine quasi universelle.

Mais ces âmes ne peuvent pas voyager n'importe quand. En attendant une période propice, elles vont connaître une saison en enfer ou au purgatoire : temps d'attente souterraine, en compagnie des divinités chthoniennes. La date même de la mort individuelle n'est pas indifférente quant au sort de l'âme. Ainsi, dans la tradition chrétienne, par exemple, les morts du jour de Pâques vont directement au ciel. Privilégiées également sont les âmes des morts de la Chandeleur. Dans toute l'Europe, le cierge béni le jour de la Chandeleur est allumé lors de l'agonie. On affirme parfois que sa lumière permet à l'âme de se guider. On comprend alors que le voyage dans l'au-delà se fasse sous des auspices particulièrement heureux le jour où tous les cierges illuminent l'église où ils sont bénis. Certes, tous les morts de l'année bénéficient de cette petite lueur, mais ils attendent, sous forme d'âmes errantes, de pouvoir se joindre au cortège, le jour venu.

D'autres dates du calendrier pourraient, à ce point de vue, être envisagées. Suivant une tradition d'Aurillac,

(1) J. de VORAGINE, *La Légende dorée*, édition Garnier-Flammarion, Tome I, p. 133.

dans la nuit du 2 novembre, tous les morts de l'année à venir processionnent dans le cimetière, sous forme de spectres (1).

Il semble donc qu'à certains jours la Mort prenne acte des décès survenus au hasard de l'année. A ces dates, leur attente écoulée, les âmes libérées tentent leur ascension, prêtant vie aux démons de saint Antoine. Mais, du fait de cette association originelle de saint Antoine à Carnaval, d'autres thèmes vont être adjoints à sa légende. De nouveaux attributs viennent enrichir son iconographie : essentiellement le feu et le cochon.

Dans un passé récent, on célébrait encore dans la plupart des villages la fête traditionnelle de la tuerie du cochon. Souvent, le jour du sacrifice était personnifié et sanctifié sous les noms de Saint Cochon ou de Saint Boudin. On honorait facétieusement l'animal qui procurait au village l'essentiel de son alimentation carnée de l'année et la quasi-totalité des graisses.

C'était l'occasion de réjouissances nettement carnavalesques qui, pourtant, n'allaient pas sans pleurs, le cochon étant un animal familier. Peu d'animaux ont, comme lui, jusqu'à leur mort, partagé la vie de la famille. Jour après jour, il s'est nourri des restes. Très souvent même, on lui a donné un nom. Le cochon n'est-il pas l'animal le plus fréquemment impliqué dans les très curieux procès d'animaux que nous a conservés le Moyen Age ? Quand vient le jour de le tuer, puisqu'il est un animal de consommation, on ne peut oublier le contact quotidien auquel on met ainsi fin.

(1) Van GENNEP, Tome I, Vol. II, *Du berceau à la tombe*, p. 658, 659. De même, en Carnaval, s'explique le rôle des derniers mariés de l'année, sans enfant, si l'on admet qu'aux yeux de la communauté villageoise, et surtout du groupe des Jeunes, ils ne sont pas encore véritablement mariés. C'est alors seulement qu'ils réalisent les rites de rupture avec la confrérie des célibataires.

Parfois, les femmes pleurent pendant que le cochon crie.

La coutume fixait les règles informelles de cette tuerie. Voisins et parents s'entendaient pour échelonner la mise à mort. L'ordre adopté pouvait suivre celui de la rue du village, chacun se rendant chez l'autre à tour de rôle. Il fallait en effet se réunir pour terminer rapidement les parties altérables de la bête, les tripes par exemple. Ainsi mangeait-on énormément de viande, quinze jours durant, et se trouvait-on, par la force des choses, en pleine période faste de grosse consommation carnée.

Le choix des mois d'hiver pour cette tuerie s'explique naturellement. C'est au moment des grands froids que le cochon a le plus de graisse et que sa conservation pose le moins de problèmes. Mais il faut le tuer avant que n'arrive le carême, d'où sa viande et sa graisse sont bannies. A Pâques, on ne fait pas couler de sang. Après, c'est le printemps, et c'est trop tard. La règle veut donc que la Saint Cochon devance le début du Carême. C'est aussi la définition de Carnaval.

Mais cette période d'abondance n'allait pas sans certaines craintes. Les rares animaux que l'on sacrifie annuellement posent en effet un inquiétant problème d'économie des âmes. L'espèce ne risque-t-elle pas de s'épuiser? Si les bêtes ont une âme, il n'en existe qu'un lot restreint pour chaque catégorie animale. Tous les peuples chasseurs ou pêcheurs croient que les âmes des animaux qu'ils tuent sont ainsi en nombre limité. Aussi jugent-ils indispensable, lorsque l'animal est dépecé, d'en extraire la partie où l'âme se loge et de la renvoyer dans la mer ou dans le terrain de chasse, suivant le cas, afin que cette âme puisse se réincarner et produire un nouveau gibier.

Lorsqu'il s'agit d'un animal que l'on tue fréquemment, c'est-à-dire dont on fait circuler l'âme à un rythme rapide, les hommes doivent se montrer tout spécialement attentifs au mode de circulation de ce souffle. Dans notre cas, celui

du cochon, il est une façon très particulière de conserver et de multiplier une âme annuellement exposée à de gros risques de disparition. On garde très soigneusement la vessie, que l'on gonfle, car l'âme du cochon est censée s'y trouver. On la délivre ainsi, on la renvoie dans l'au-delà : c'est le seul moyen d'avoir toujours du cochon que de ne pas en gaspiller l'Ame.

Toute une série de rites et de jeux s'éclaire alors pour nous. N'est-il pas rituel d'utiliser, durant les fêtes des fous et de Carnaval, des vessies de porc gonflées, dont on frappe les assistants? N'est-ce pas aussi l'un des grands jeux saisonniers des enfants que de gonfler la vessie de l'animal mis à mort? Il n'est pas de tableau flamand représentant la classique Saint Boudin qui ne réserve une petite place au bambin exorbité dont le souffle enfle cet emblème de la folie.

Dans cette perspective, saint Antoine, avec son cochon, nous apparaît comme l'une des personnifications d'une divinité carnavalesque qui, au moment de la tuerie du cochon, assure la survie de l'espèce. Muni de son bâton à clochettes apotropaïques, il lutte contre les démons et garantit à « l'âme de l'espèce », symbolisée par son animal familier, la circulation dans l'au-delà.

Il y aurait lieu de considérer de plus près, dans la légende du saint, ce bâton en forme de T et son emblème, le Tau. Dans l'*Exode* et dans *Ézéchiel* (9,4), le signe du Tau marque au front les élus et protège de l'ange de la mort. Or, Tau, dernière lettre de l'alphabet hébreu, se dit signe. C'est en quelque sorte le signe du signe. Des références élaborées y sont faites dans la Cabale.

Que saint Antoine soit aussi un maître du feu, qu'il le fasse jaillir de la terre ou qu'il guérisse une maladie que l'on nomme « le feu Saint Antoine » (confondue à partir du XVI^e^ siècle avec la syphilis, appelée Grande Gorre ou

Grande Truie), cela ne nous fait guère quitter l'époque de Carnaval dont l'un des rites essentiels est le feu (1). Mais celui-ci joue surtout un rôle, systématique et prépondérant, dans l'ensemble du cycle de vie de certaines plantes textiles. De celles-ci, le protecteur n'est plus saint Antoine, mais saint Paul.

(1) Cf. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, P. U. F., 1958, s. v. Antoine. On y trouvera signalés les travaux sur les rapports de ce saint avec Tonnar, le dieu de la foudre. La confusion Antoine – Tonnar repose sur le nom populaire allemand d'Antoine : Toni, Tönnies, Tüns, Tüenes.

CHAPITRE IV

LA CORDE MAGIQUE

Le 25 janvier (Conversion de saint Paul), intégré comme nous l'avons vu dans le cycle de Carnaval, est le jour des cordiers. Le peuple éprouve à l'égard de cette profession un sentiment de crainte et de respect mêlés, car les gens qui fabriquent les cordes et les liens sont, par essence, des êtres dangereux, magiques, mais aussi, en un sens, des êtres religieux. C'est à cette époque où les âmes circulent entre les mondes passible et impassible, où le problème des relations des hommes et des dieux se pose avec acuité, qu'un « Saint-Cordier » tresse la corde céleste, cette chaîne dorée homérique (1) le long de laquelle hommes et dieux montent et descendent.

L'aspect magique est très sensible dans les rites concernant les plantes textiles dont on brûlait les restes, à cette époque de l'année. On sait que l'ensemble des feux de la Chandeleur et du Mardi Gras étaient faits de chènevotte. A cette date, le travail du textile devait être achevé. Le moment était donc venu de nettoyer l'ensemble des « sé-

(1) Chaîne d'or, cf. *Iliade* VIII, 18 sq. Zeus propose d'attacher au ciel une chaîne ou un câble d'or et de s'opposer à l'équipe des Dieux. Il se fait fort de les entraîner, avec la terre et la mer, « s'il se mettait à tirer franchement ». Platon (*Théétète* 153 e) voit dans cette chaîne le soleil.

rées » (1) (souvent situées à l'écart du village) où l'on se réunissait, à la veillée, pour extraire les fibres des tiges de chanvre ou de lin et les filer. Ces maisons de veillée une fois vidées, on faisait un grand feu alimenté des déchets de ces plantes. Autour de ces feux de Carnaval, on dansait avec de grands cris : peut-être était-on intoxiqué par la fumée du chanvre. Mais on dansait aussi en levant haut les genoux, le plus haut possible, pour faire pousser un chanvre et un lin aux fibres les plus longues. Et dans certains pays, le jour de Carnaval, on se vêtait de blanc afin aussi que le lin soit bien blanc, on glissait le long des pentes pour avoir du lin bien lisse. Tous ces rites de magie homéopathique avaient pour but d'obtenir des plantes textiles de meilleure qualité. Ils sont partie intégrante d'une religion essentiellement fondée sur la corde, le lien, le chanvre.

Religion n'est pas ici un terme excessif. Au Moyen Age, les cordiers vivaient dans des villages isolés, parmi des populations considérées comme d'origine lépreuse, les cagots, ou caquots. Pour les séparer du corps social chrétien, on disait sur la tête des lépreux une messe des morts. Aucune époque particulière n'était réservée à cette pratique. Aux premiers symptômes du « mal de dieu », on disait sur la victime cette messe des défunts. Puis, allongée dans une sorte de cercueil, elle entendait lecture des règlements qui allaient l'isoler entièrement du corps social : interdiction de toucher les objets, sinon à l'aide d'un bâton, défense de s'approcher des sources, obligation de n'adresser la parole à autrui qu'à condition d'avoir le vent contre soi, etc.

Relégués à l'extérieur du village, en dehors de la société chrétienne, ces lépreux allaient avoir toute facilité pour récupérer ou conserver un certain nombre de rites païens.

Véritables morts-vivants, ils étaient en cela des initiés.

(1) Pour une description de la sérée, cf. « Dissertation sur les écreignes » de Grosley, in *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions, Belles Lettres, ci-devant établie à Troyes en Champagne*, Troyes 1768.

Ne leur avait-on pas donné l'occasion de réfléchir sur la rupture des liens de l'âme et du corps? Qu'est-ce, en effet, qu'une messe des morts sinon, pour l'essentiel, une série de prières et de rites dans le but de dissoudre ces liens (Absoute)?

Au cours de leur activité de cordiers, les cagots étaient par ailleurs amenés à réfléchir sur la technologie du chanvre qui suppose que l'on prenne une plante, qu'on la tue et la mette à pourrir dans une fosse comme un corps, et plus particulièrement, si l'on peut dire, comme un corps de lépreux. Cette étape de putréfaction permet aux fibres de se dissocier véritablement de l'ensemble qui les enserre. De cette décomposition même va sortir le lien qui, précisément, permet d'établir la religion (*re-ligio*).

Les lépreux réunissaient ainsi, en quelque sorte, toutes les conditions propres à maintenir, à l'intérieur d'un groupe rejeté par la société médiévale, celui des cagots, une religion que l'on pourrait appeler la religion des parias. Or tous les hommes véritablement religieux ne sont-ils pas nécessairement des parias? Comme ils sont sacrés, ils ne peuvent entrer en relation avec le reste du monde, massivement chrétien au Moyen Age, que par l'intermédiaire de divers objets.

En d'autres termes, la crainte de la contagion à laquelle on revient toujours à propos des lépreux n'est pas primordiale. Elle ne fait que rationaliser la crainte plus profonde d'un contact direct avec des êtres que leur lien avec l'au-delà revêtait d'une aura sacrée.

Elle se renforçait encore de la frayeur latente que faisait régner sur tout l'univers médiéval l'ombre des pendus. Les cagots-cordiers mettent en œuvre le chanvre fatal. Bien des dictons insistent sur ce point et disent du cordier qu'il est l'homme le plus malheureux du monde : sait-il si la corde qu'il prépare aujourd'hui ne le pendra pas demain?

Châtiment, la pendaison pouvait aussi être sacrifice, puisqu'il était de règle d'offrir des pendus à certains dieux

du vent. A la fois maître des tempêtes et dieu des pendus, Odin était un de ceux-là. Or l'âme d'un pendu se trouve dans une situation particulière. Elle ne peut s'échapper par le haut car la gorge « oppilée » s'oppose à son passage vers la bouche. Le pendu exemplifie l'image d'un corps qui va perdre l'âme par le bas. Impossible pour celle-ci d'aller directement au ciel ou en enfer : ce sera une âme intermédiaire, entre ciel et terre, comme le pendu lui-même (1).

Odin, pendu par les pieds trois jours et trois nuits au frêne Igddrasyl, au-dessus de la fontaine de la connaissance, Mimir, acquiert l'art sacré de la lecture des Runes. Cette pendaison inversée initiatique est aussi le fait d'Œdipe, le vainqueur du sphinx, et du pendu du Tarot. Ces images ne véhiculent-elles pas à leur tour une mythologie et une symbolique de l'inversion (2).

Pratiquement, le pendu est le plus souvent accroché à un arbre, et quand bien même il s'agit d'une potence, il est « branché », comparable à quelque fruit. Nous sommes très proches, alors, de toute une mystique qui veut que Jésus ait été pendu à l'arbre de la croix. L'interprétation allégorique insiste à la fois sur la position de Jésus entre ciel et terre, pour expliquer son rôle intermédiaire, et sur cette notion d'arbre (3). Or, si l'arbre est constamment comparé

(1) Ce phénomène explique aussi le mythe de la Mandragore, Homunculus né du sperme du pendu, c'est-à-dire d'un sperme qu'anime le dernier souffle du mort, qui n'a pas pu s'échapper par le haut.

(2) On peut se demander dans quelle mesure ces pendus inversés (qui ne sont pas morts) ont une fonction psychopompe. Assurent-ils l'ascension des âmes sous forme d'inspiration suivie d'évacuation alvine ?

(3) Cet arbre a toute une histoire qui naît chez les Pères de l'Église et s'épanouit dans les romans médiévaux, le *Roman du Saint Graal* par exemple. C'est l'arbre de la connaissance du bien et du mal, dont Salomon s'est servi pour déceler la nature diabolique de la Reine de Saba, avant de l'utiliser pour construire la Nef sur laquelle Joseph d'Arimathie a transporté le Saint Graal en Angleterre. La science des Arbres est, dans *Le Livre d'Adam*, l'un des savoirs diaboliques que les fils des Dieux ont enseignés aux hommes lorsqu'ils devinrent amoureux des filles de ces derniers.

à l'homme — doctrine déjà présente chez Pythagore — on précise bien que l'homme est un arbre renversé.

Parler d'un pendu, c'est donc parler de deux arbres tête-bêche sauf si le pendu, comme dans le tarot, est lui-même inversé. Nous avons dans ce cas deux arbres parallèles semblables à deux hommes qui seraient sur la tête.

Ce que cache et révèle la formule : « l'homme est un arbre renversé », c'est qu'il y a une analogie entre les cheveux du premier et les racines du second, les branches de l'un et les jambes de l'autre. L'homme véritablement droit se tient sur la tête.

Une « topo-logique » a donc jusqu'ici présidé à notre démarche. Une même image, celle du *renversement*, sous-tend en effet des phénomènes apparemment aussi divers (mais proches dans le temps) que le bouleversement de la hiérarchie et du quotidien, instauré certains jours, l'inversion périodique de différents rites, la conversion de saint Paul et la représentation pour le moins surprenante de l'homme comme un arbre à l'envers.

Qui pouvait comprendre cette dernière image mieux que ceux dont la réflexion portait sur l'iconographie de leur patron, saint Paul renversé, auteur d'une théologie initiatique ? Les cordiers-lépreux étaient ces privilégiés de la connaissance. Toute la théologie de saint Paul insiste essentiellement sur le renversement des valeurs habituelles. C'est le thème déjà entrevu de la folie de la croix et de la folie de Jésus aux yeux du monde. Retranché, tenu à l'écart par sa différence, Jésus va mener sa folie jusqu'à la croix. Les cordiers, ces parias, ces morts au monde, artisans maudits de la ballade des pendus, méditent eux aussi le thème du renversement et de la conversion. Car il existe une autre explication au patronage des cordiers par saint Paul. La technique même de la corde nous la livre : la fabrication du lien suppose que l'on torde les fibres qui le composent. Cette torsion n'est qu'une sorte de conversion. Sans une telle opération qui donne à la corde l'aspect d'une

vis, tout lien « non converti » ne saurait avoir la moindre résistance. Rien de commun, donc, entre une corde et une série de fibres parallèles. La corde est faite de fibres organisées.

Cette technologie de la torsion, apparue avec le filage dès le néolithique, semble avoir servi de modèle à des schémas explicatifs scientifiques ou philosophiques. L'essentiel du matériel chromosomique est maintenant connu pour avoir précisément la forme d'une spirale. Les biologistes distinguent même dans la nature deux torsions successives, la spirale primaire et la spirale secondaire ; c'est-à-dire que la molécule de matière vivante se présente comme un fil torsadé qui va encore se tordre avec d'autres fils. Cependant, l'un des grands problèmes actuels est de savoir pourquoi, pratiquement, toutes les molécules qui forment les corps vivants sont des spirales droites. Certains biologistes se sont plu à imaginer un monde vivant qui serait inversé et composé de spirales gauches.

Un homme comme Teilhard de Chardin semble avoir été obsédé par la vision de cette ascension tournoyante et convergente à la fois. Envisager la torsion de la corde comme l'image d'un lien, mais, si l'on peut dire, d'un lien hélicoïdal entre les hommes et les dieux, nous entraînerait d'ailleurs vers des conceptions teilhardiennes.

Enfin, un peintre comme Bruegel nous donne, avec *La tour de Babel*, une représentation iconographique de cet archétype. La tour de Babel tourne dans le sens du temps, qui est lui-même une série de cercles ou, plus exactement, une spirale. Deux attitudes sont alors possibles. Quiconque, sur cette tour, regarde devant ou derrière soi, *ne voit rien ;* il en retire l'impression qu'il *n'y a* rien. Chaque point de l'édifice lui paraît comme absolument dénué de sens. Quiconque regarde par contre vers le bas ou le haut s'aperçoit qu'au point où il se trouve correspond, dans le temps et l'histoire, toute une série de points « identiques ». Alors la spirale de Babel, ce long effort des hommes pour atteindre

Dieu, n'est plus absurde. Elle illustre cette progression-conversion propre à saint Paul.

Nous avons jusqu'ici étudié la date de la conversion de saint Paul, nous connaissons ceux qui la commémorent, ceux qui, pour des raisons profondes, y sont associés, ceux dont il est devenu le saint patron. Il nous faut désormais envisager un nouveau détail de cet événement. En quel lieu s'opère cette conversion ? Pas n'importe où, assurément, s'il convient de donner un sens au « chemin de Damas ».

Chams est le nom arabe de cette ville. Or, l'un des meilleurs connaisseurs actuels de l'alchimie (1) n'a pas hésité à faire dériver le nom même de l'Art Royal de « Chams », que l'on traduise ce mot par noir ou par soleil (on y trouve en effet la même racine que dans Samson, interprété par saint Jérôme comme le petit soleil). L'Alchimie serait en quelque sorte l'art de Damas.

Nous nous risquerons donc à interpréter en termes alchimiques l'épisode de la légende paulinienne qui nous préoccupe. Nous nous sentons autorisés à le faire, persuadés que nous sommes de l'unicité primordiale de tous les langages symboliques. Ce que l'aventure paulinienne nous exprime en termes de récit est l'équivalent de gestes opératoires alchimiques.

A cette date du 25 janvier, une conversion ou un retournement est nécessaire. Nous sommes en effet au moment où le soleil traverse l'extrémité « nord » de la Voie Lactée,

(1) Cf. R. ALLEAU, *Encyclopedia Britannica*, article « Alchimie ». D'après Zosime de Panapolis (Alexandrie, IVe siècle), l'alchimie aurait été fondée par Chémès, un prophète juif. Or *Chemesh* signifie soleil en hébreu.

« Enfin, écrit R. Alleau, on observa que le turc *Chems* signifie également soleil et que dans cette langue *Chams* désigne adjectivement ce qui est d'origine syrienne ou qui vient « de Damas ». »

Damas est *Dimishk*, *Dimashk*, *Dimashk Al-Sham*, appelée aussi tout simplement, comme la Syrie entière, Al-Shâm.

chemin Saint-Jacques le long duquel Flamel a poursuivi la réalisation du Grand Œuvre.

On sait aussi combien les alchimistes ont insisté sur la nécessité d'une conversion spirituelle par le moyen des opérations pratiques. La conversion de saint Paul, son éblouissement et sa cécité provisoire, sa chute à l'envers, sont autant de symboles des préparatifs du « souffleur » à son long pèlerinage de Jacquaire. On comprend mieux alors les mystérieuses paroles de l'apôtre sur l'épreuve par le feu, le feu purgatoire (1). « Que l'on bâtisse sur ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, de la paille, l'ouvrage de chacun sera mis en lumière. Le jour (du Seigneur) le fera connaître, car c'est par le feu qu'il se manifeste, et le feu, précisément, éprouvera la qualité de l'œuvre individuelle. Celui dont la construction restera debout recevra son salaire, celui dont l'ouvrage brûlera en subira la perte : lui-même cependant sera sauvé, mais comme on l'est à travers le feu. »

Le feu de Carnaval n'est-il pas la forme populaire de ce feu purgatoire? Au 2 février, ne trouve-t-il pas son aboutissement dans la purification de la Vierge?

Sur le chemin qui mène à Damas, sur l'ancienne route du soleil, au moment de sa chute, saint Paul comprend donc qu'il est, seulement alors, véritablement droit. C'est, bien au-delà d'une théologie ou d'une philosophie, la naissance foudroyante d'un initié.

On sait, par l'étude des compagnonnages et des confréries de métier, que le savoir initiatique se transmettait suivant des rites liés au symbolisme des outils et de la matière, le jour de la fête du saint patron, et dans des lieux appropriés. Dans le cas des cordiers-lépreux, isolés à l'extérieur des villages dans de petites cabanes de planches appelées bordes (1), ce lieu revêt une particulière importance.

(1) *Ière épître aux Corinthiens*, III, 12-15.

Leurs sorties annuelles étaient minutieusement réglées. Certains jours de janvier, on les autorisait à quêter dans les rues des villages. Aux Pays-Bas, par exemple, ces quêtes avaient lieu le troisième dimanche de ce mois. Bruegel les représente souvent dans son œuvre et chaque fois, l'apparition d'un lépreux marque la fin du mois de Janvier. Aussi bien dans *Le Combat de Carnaval et de Carême* que dans *Le massacre des Innocents*, le peintre situe ces malades dans « l'espace calendaire » de la fin janvier (2).

C'est à la même époque qu'ils représentaient des saynètes de Carnaval, en particulier le mariage facétieux, le combat de Valentin et Ourson, etc. Les lépreux étaient ainsi les derniers détenteurs d'une certaine contre-culture, les derniers à connaître encore ce qu'il convient d'appeler la liturgie populaire, toujours vivante grâce à eux. Par la capture, simulée, de l'ours ou de l'homme sauvage, ils assuraient magiquement la fin de l'hiver.

Ils étaient, le reste du temps, cantonnés dans leurs bordes.

Aux lépreux venus des confins du village annoncer dès janvier le début du Carnaval répondait, au Mardi Gras, son expulsion. Alors, les villageois se rassemblaient à la limite du terroir pour des cérémonies autour d'un grand feu où brûlait le mannequin de Caramatran, personnifi-

(1) On trouve ici l'une des hypothèses les plus probables quant à l'origine du mot bordel. La maladie déterminait, physiologiquement ou psychologiquement, une intense excitation sexuelle. Ne parlait-on pas de faire l'amour en ladre vert? On imaginait donc les lépreux comme sexuellement très puissants. Vrais ou faux lépreux (car, surtout à partir du XVe siècle, des vagabonds se firent passer pour tels), ces parias avaient la réputation de mener une vie désordonnée et hérétique. Le terme de bordel fut sans doute employé pour qualifier ce genre de vie.

(2) Cf. C. GAIGNEBET, « Le combat de Carnaval et de Carême de P. Bruegel (1559) », *Annales*, n° 2, mars-avril 1972.

cation de Carnaval. Alléguer les risques courus à allumer de tels feux au cœur d'un village aux toits de chaume serait ne retenir qu'une rationalisation tardive du choix de leur emplacement. Les feux de Noël, eux, brûlaient à l'intérieur de l'espace domestique. Les feux de Carnaval allumés dans la zone des bordes, intermédiaire entre le terroir et la forêt, permettaient de mieux entrer en contact avec les esprits extérieurs au village auxquels on venait faire appel. Pour parler en ethnologue, on ressentait la nécessité d'un échange avec « l'esprit des morts qui vient de la brousse ».

Or bien souvent, en France, le feu de Carnaval s'appelle un feu des bordes, ou bordelinière, cabanou ou cabanelle. Ces noms désignent une cabane, précisément une de celles construites dans des zones limites : la hutte du lépreux. Nous saisissons finalement ce que l'on cherchait à purifier véritablement par le feu; c'était cette cabane du lépreux-cordier.

Cela nous permet de résoudre une petite énigme qui intriguait le folkloriste Van Gennep. Pourquoi appeler cabanes les bûchers de Carnaval, si le propre d'une cabane est d'être creuse, ce qui n'est pas le cas d'un bûcher? La borde des lépreux, lieu de leur purification, nous offre la réponse. Selon nous, le bûcher était primitivement construit en forme de cabane, avec les déchets du chanvre, et surmontait une fosse creusée dans le sol. On connaît de tels sites souterrains, le plus souvent en forme de bouteille. Au bas, une banquette permettait de s'asseoir. Les lépreux ou les membres des confréries initiatiques de Carnaval une fois descendus dans ces fosses, le feu brûlait au-dessus d'eux. Les vapeurs de chanvre auxquelles ils étaient soumis les faisaient voyager dans l'au-delà. Ils y accompagnaient en quelque sorte la chènevotte, derniers restes « humains », si l'on peut dire, de cette plante personnifiée qu'était le chanvre. Diverses chansons européennes décrivent en effet ses os brisés, sa décomposition

au fond d'une fosse, son martyre enfin. De même, certaines religions orientales évoquent-elles la passion du blé ou celle de la vigne ou du lin (1).

Lorsque, dans ses *Commentaires*, César (2) parle de sacrifices humains chez les Celtes, n'a-t-il pas vu, et tous les Romains avec lui, des hommes pénétrer dans de hautes tours d'osier, la porte se refermer sur eux, et le feu consumer l'ensemble? En non-initié, il ignorait l'existence d'une fosse souterraine. Purifiés, initiés, les lépreux ressortaient saufs de l'épreuve. Seules apparaissaient au matin, dans les cendres, de mystérieuses traces de pattes d'oie, attestant de l'envol, sous cette forme, des âmes libérées du corps par le Pantagruelion.

Autour de la Conversion de saint Paul, des cordiers-lépreux et de l'industrie du chanvre, c'est donc tout un ensemble de rites qui nous propose une vision particulière des rapports de l'homme et de dieu. Cette « religion populaire » pose à sa façon les problèmes du temps et de l'éternité, à travers d'autres symboles encore.

Le bâton et le grand chapeau, obligatoires, du costume des lépreux, évoquent celui des pèlerins de Saint-Jacques. Mais une patte d'oie de couleur jaune, cousue sur leur poitrine, distinguait ces hommes entre tous. Pouvons-nous savoir de quelle démarche de la pensée procédait le

(1) Cf. Ernesto di MARTINO, « La Messe del dolore », in *Studi e materiali di storia delle religioni*, Rome, 1951.

(2) CÉSAR, *Guerre des Gaules*, VI, 16 :

« Ils pensent en effet qu'on ne saurait apaiser les dieux immortels qu'en rachetant la vie d'un homme par la vie d'un autre homme, et il y a des sacrifices de ce genre qui sont d'institution publique. Certaines peuplades ont des mannequins de proportions colossales, faits d'osier tressé, qu'on remplit d'hommes vivants. On y met le feu et les hommes sont la proie des flammes. »

Ce texte est mis en rapport dans l'Histoire de France de Lavisse, par Bloch, avec la Saint-Jean et les substituts animaux. « Alii immani magnitudine *simulacra* habent, quo... »

choix d'un signe si particulier? Il symbolisait non seulement la lèpre, mais aussi toutes les maladies de peau, surtout celles qui provoquent la chute de l'épiderme : l'ophiasis (selon l'ancienne terminologie médicale) où l'homme, semblable en cela au serpent (*ophius*), fait peau neuve.

Or la croyance voulait que le serpent soit lui-même doublement symbole, de l'éternité d'une part, lorsqu'il se mord la queue (1), d'un rajeunissement constant d'autre part, puisqu'il abandonne à chaque printemps sa vieille peau craquelée.

L'image du serpent devait sans doute hanter les rêves des lépreux et peupler leurs fantasmes. Le matin viendrait-il où une peau neuve et saine effacerait les traces de leur mal? De cet espoir témoignent déjà des récits bibliques tels, dans le second *Livre des Rois*, la guérison du lépreux Naaman par Élisée.

Perdre brusquement sa peau pour en retrouver une nouvelle, ne serait-ce pas aussi abandonner un jour enfin le vieil homme et trouver l'homme nouveau dont parle saint Paul?

Qu'une relation puisse être établie entre le serpent, dont les cagots enviaient ainsi le privilège, et la corde qu'ils avaient tâche de fabriquer, doit peut-être moins nous surprendre que l'étonnant regroupement de croyances populaires autour de quelques objets symboliques (par leur forme ou leur fonction) que le serpent évoque nécessairement.

Il est un exercice très particulier des fakirs qui nous invite à associer corde et serpent. Deux grands « tours »

(1) C'est l'Ouroboros à 168 écailles, symbole gnostique de l'éternité, surtout parce qu'il isole, à l'intérieur du cercle ainsi formé, une plage de non-temps (cf. Goethe, *Le serpent vert*).

font la réputation de ces hommes. L'un consiste à lancer une corde qui se maintient en l'air, le second à charmer les serpents pour les faire se dresser. Entre les deux, le rapprochement est inévitable. Le serpent qui se dresse imite à l'évidence cette corde qui s'élève dans le ciel comme par magie. Il en est, véritablement, l'équivalent, et cette figure peu habituelle d'un serpent vertical est pour nous riche d'enseignements.

S'il est de la nature de l'homme de se tenir debout, le serpent se meut dans l'horizontal. Si Mélusine, la femme-serpent ou la sirène à queue de poisson, n'est jamais représentée rampante, c'est que sa partie supérieure, humaine, se soulève. Ce mouvement s'oppose à celui de la chute. Ainsi les théologiens n'hésitent-ils pas à mettre en parallèle le serpent d'airain placé par Moïse au sommet d'une hampe (1), avec Jésus élevé sur la Croix et Satan avant sa chute. Celle-ci opère bien la transformation d'un être vertical en un être horizontal.

Que le serpent s'élève, alors, semblable au lien tressé par le cordier céleste, il sera l'intermédiaire entre la terre et le ciel. Ce n'est qu'au prix de l'abandon de son horizontalité naturelle qu'il acquiert son statut de « transmetteur d'âmes ».

Cette insistance à souligner le contraste chez certains êtres (poissons ou serpents) entre leur position normalement horizontale et leur faculté de se redresser exprime leur caractère hybride. Au Moyen Age, c'est le diable tentateur que l'on représente comme une femme-serpent, enroulée autour de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Pour nous, cette image est d'origine astrologique : c'est celle de l'Hydre qui, dans le ciel, surveille l'accès des âmes à notre monde. Elle veille sur la coupe de Bacchus à laquelle les âmes qui descendent par la Voie Lactée s'arrêtent et s'abreuvent d'oubli.

(1) *Nombres* XXI, 4-9.

Mais le propre du symbolisme du serpent dressé est, à notre étonnement, de nous faire osciller de ces êtres extraordinaires à des objets sur lesquels nous nous interrogeons moins souvent, peut-être sous prétexte qu'ils nous sont plus familiers.

L'un d'eux, le caducée, est fait de serpents à la fois dressés, torsadés, entrelacés autour d'un bâton ailé. Apollon, l'ayant obtenu en séparant par une baguette deux serpents accouplés ou affrontés (1), le confia à Hermès ainsi promu messager des dieux, intermédiaire entre eux et les humains. C'est aussi grâce à cette baguette magique qu'Hermès psychopompe ouvre les voies de l'au-delà.

N'y a-t-il pas derrière cet objet mythique un instrument réel? La quenouille encore utilisée de nos jours par les paysannes grecques est constituée d'un arc de corne décoré à chaque extrémité d'une tête de serpent et fiché sur un bâton. C'est, selon nous, la forme primitive du caducée.

Les tisserands initiatiques.

Pouvons-nous poursuivre notre quête plus avant? Cette quenouille, garnie, offre l'étrange image d'un serpent couvert de laine ; image qui ne nous retiendrait pas si certaines descriptions du diable chez les Pères de l'Église, F. Maternus par exemple, ne l'évoquaient. Pour eux, le diable est un serpent cornu, en d'autres termes un serpent à tête de bélier. Ils attribuent ce symbole aux Orphiques, qui vouaient au serpent un culte particulier. Certains

(1) Le caducée évoque la légende de Tirésias qui, rencontrant sur le mont Cyllène deux serpents accouplés, dispose entre eux un bâton. Apollon, aussitôt, le transforme en femme pour sept ans. Ce « caducée » est donc marqué par d'étroits rapports à la sexualité.

des poèmes orphiques nous parlent en effet de cornes de bélier et de corps de serpent. La mythologie celtique connaît aussi ce thème. Ce serpent à tête de bélier figure généralement près de Kernunnos, dieu des morts, dieu souterrain, muni de cornes de cerf (1).

Le texte de Maternus assimile totalement ce serpent au diable (2). « Nous trouvons un oracle conçu de cette sorte : « Soleil à double corne et à double forme. » Ce dieu-là n'a pas seulement double forme, il en a plusieurs ; il prend toutes sortes de figures pour tromper. C'est le basilic et le scorpion qui est écrasé par les pieds des fidèles, c'est le dragon qui est pris à l'hameçon, qui est paré des écailles du serpent de Lerne, et qui voit renaître les têtes de l'Hydre...

« Mais qui a jamais vu avec des cornes ce Dieu que les païens pleurent dans leurs fêtes? Quelles sont ces cornes qu'il se glorifie d'avoir? Il y en a d'autres dont le prophète rempli de l'Esprit-Saint fait mention et que le diable s'efforce d'attacher à son front. »

Serpent de corne couvert de laine, la quenouille a fait

(1) A propos du serpent, de la résurrection et du dieu cornu, il n'est pas inutile de rappeler ici une tradition déjà présente chez Aristote. Devenu vieux, le cerf attire le serpent hors de son trou, grâce à son haleine, puis l'avale. Cet acte va en quelque sorte le transformer en serpent. Sa peau tombe et il rajeunit, mais à la condition expresse qu'il s'abstienne de boire de l'eau. On représente donc comme « l'assoiffé », « l'altéré », celui qui ne peut se rajeunir qu'autant qu'il refuse de se désaltérer. Les tombes des premiers chrétiens s'ornent souvent de ce symbole du cerf près de la fontaine de vie. Le serpent lui-même, sous la forme de l'hydre, n'est-il pas étroitement associé à l'eau, ὕδωρ ? Quant à Kernunnos, dieu aux cornes de cerf, que l'on représente assis en tailleur, une bourse à la main, il serait également, selon l'hypothèse formulée par Waldemar Deonna, le dieu des cocus. Que le cocu soit l'éternel jeune s'explique alors par le rapport qu'il entretient avec ce dieu souterrain constamment rajeuni. Il doit bien évidemment n'absorber que du vin, se garder d'une eau qui le ferait basculer du côté du pourri.

(2) MATERNUS, *Des erreurs de la religion païenne*. Éd. Buchon, Paris, 1837, p. 762-763.

naître l'image d'un serpent mythique à tête de bélier (1). Après en avoir retracé l'histoire, risquons-nous à en proposer une nouvelle lecture. Le bélier est le premier des signes que traverse le soleil. Il est à la tête de l'année. Si, comme tout serpent qui veut représenter l'éternité, ce serpent cornu s'enroule sur lui-même et se mord la queue, il figure, par là même, la boucle du zodiaque.

Or, toute une série de doctrines juives, chrétiennes ou païennes, établissent un rapport entre le bélier-serpent et la création du monde. Au commencement du monde, les étoiles et le soleil sont rassemblés dans la tête du zodiaque. Lorsque cette situation initiale se reproduira commencera l'Apocalypse.

On trouve à ce sujet, dans l'*Edda*, de Snorri, tout un passage relatif à la fin du monde, le crépuscule des dieux, ou Ragnarök. Un dieu, nommé Heimdal, sonne du cor pour annoncer la dernière lutte des divinités de la lumière et des ténèbres. Or ce dieu sonneur de cor est aussi appelé « l'oblique ». Cela n'a de sens que si, comme l'avait déjà affirmé Jacob Grimm (2), on fait ainsi allusion à l'axe oblique du monde. Le jour de la grande année où cet axe revenu au niveau de la tête du bélier fera briller sur le monde le ciel de ses premiers instants, verra s'abîmer l'univers (3). Chaque 20 ou 21 mars le monde court donc le risque de se terminer. Que, ce jour-là, lune, étoiles et soleil retrouvent une certaine configuration, le chaos

(1) Il y aurait peut-être lieu d'étudier aussi l'autre aspect de cette image que nous présente le mythe de la Toison d'Or que Jason ravit au serpent.

(2) Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, Berlin 1875, 4e édition, par les soins de Elard Hugo Meyer, p. 194.

(3) Virgile, *4e églogue :*

4 Ultima Cumaei venit jam carminis aetas :
5 Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.

[Il est venu, ce dernier âge prédit par la Sibylle de Cumes, le grand ordre des siècles épuisés recommence.]

L'image de l'axe du monde, sous la forme des fuseaux des Parques (vers 46 47) ou du monde se balançant sur son axe ébranlé (vers 50), est centrale dans ce poème énigmatique.

triomphant rouvrira les routes des hommes et des dieux. C'est sur une telle vision que se fonde l'Apocalypse de Jean.

Chaque Pâques nous semble résoudre le problème du passage du soleil, dans l'Ouroboros zodiacal, au seuil critique où l'animal se boucle. Vont dans le même sens, à cette date, les rites qui marquent un retour au chaos (vacarmes des ténèbres) et les croyances relatives au serpent.

Les deux religions organisées, rivales, de l'antiquité que sont le Mithraïcisme et le Christianisme, ont en commun la place importante qu'elles réservent au bélier sacrifié (criobole) et à l'agneau pascal. Il semble donc que ce soit ce « meurtre » qui ait imposé sa configuration au centre de ces systèmes symboliques. Or, s'il est vrai que l'on mange ces animaux, comment oublier qu'ils font, chaque année, le sacrifice d'une partie de leur corps, la laine? Ce caractère annuel de la succession des opérations techniques qui, de la tonte au drap, mettent la laine en œuvre, avec leurs tabous de dates, leurs rites de fin ou de commencement du travail, situe toutes ces activités dans le calendrier populaire.

Nous avons vu comment la période de Carnaval est, pour le chanvre, le lin, le filage, la corde, un temps magiquement et technologiquement fort. Le parallélisme des techniques de transformation des fibres végétales et animales nous amène à nous interroger sur le roman de la vie annuelle de la laine. Toutes ces étapes ne nous retiendront pas également. Les premières d'entre elles, dessuintage, foulage, cardage, possèdent en commun avec celles des plantes textiles de s'inscrire dans un champ sémantique de violence, de démembrement, et de purification, celui du martyre de la laine.

Au Moyen Age, un saint patronne tous les métiers du drap, les tisserands et les cardeurs surtout, saint Blaise (1).

(1) Au 1er février est fêté saint Sever de Ravenne (patron des tisserands normands), dont la légende mériterait aussi une étude détaillée.

Placée le lendemain de la Purification de la Vierge, au 3 février, sa fête, très complexe, a certainement entretenu avec sa vigile des rapports anciens. C'est à cette date (clef antérieure du Mercredi des Cendres) que se termine la bataille des vents commencée à la Conversion de saint Paul.

Réunis en confréries, les tisserands semblent, comme les cordiers-lépreux, avoir joué un rôle notable dans la transmission d'un certain savoir initiatique. Plus d'un historien s'est étonné de constater qu'à peu près partout dans l'Europe médiévale, des sectes hérétiques étaient très souvent qualifiées de texerants, ou texaris... L'explication généralement donnée de ce fait est la suivante : ces hommes ne sont pas hérétiques parce qu'ils sont tisserands, ils embrassent cette activité pour mieux servir leur hérésie. Particulièrement libres d'aller de village en village, les tisserands peuvent en effet colporter des doctrines condamnées. Sous cet habit, les hérétiques se savent moins contrôlables par l'autorité séculière ou ecclésiastique.

Ainsi voit-on, de nos jours, certains membres de groupes politiques ou religieux à tendance prosélytique choisir de préférence les professions les moins accaparantes.

Pourtant, Pline décelait déjà des relations entre les techniques de la laine et la magie. C'est ainsi que, dans un texte assez curieux, il évoque chez la famille Serranus [1]

(1) PLINE, *Histoire naturelle*, XIX, 8-9 :
« Il me revient à l'esprit à ce propos que, d'après Varron, c'était une tradition de famille, dans la maison des Serranus, que les femmes ne portent pas de vêtements de lin. En Germanie, c'est dans des fosses et dans des souterrains qu'elles travaillent le lin. »
PLINE, XVIII, 4-4 :
« Les honneurs accordés à Serranus le trouvèrent occupé à serrer, d'où son surnom. »
Cf. SERVIUS : Ad Aen. 6-844, 5 :
Dans Énéide 6-844 : te sulco, Serrane, serente...
Ce nom dérive en fait de serra, scie, à interpréter au sens militaire « ordre de bataille en dents de scie », manœuvre imitant le mouvement de la scie.
Cf. Jean de MEUNG :
Conscience le foule, conscience le froisse
Conscience le point plus que serans ne broisse.
Cf. auteur du XIIIe siècle :
Or a filé, or a serans
Desvidoir et petiz et grans
Or a toile, or a bon cendal.

(le serran étant le peigne qui sert à carder la laine) des interdits portant sur le filage, le tissage et, plus généralement, sur tout contact avec les textiles.

Le naturaliste note par ailleurs les mœurs étranges des tisserands (plus particulièrement en Germanie) constamment enfouis, pour leur travail, dans des trous creusés dans la terre. Comment expliquer ces chambres souterraines? C'est en vérité pour une raison technique qu'elles sont utilisées. On ne travaille bien la laine, et le fil en général, que dans une atmosphère humide. Ainsi s'expliquent les tristes caves des canuts lyonnais.

La fosse initiatique, si proche de la sérée des veillées, est à la fois le lieu du travail des tisserands et celui de la transmission de la religion populaire. Dans l'Allemagne médiévale, ce sont les *spinnetube*, bains de filage, où les femmes profitent des vapeurs ambiantes pour travailler leur laine. Là, le fil, assoupli, échappe aux dangers de la sécheresse.

Insistons ici sur l'importance de ce dernier détail. Les paraboles et les dictons des texerants, fondés sur leur technique, n'y faisaient-ils pas allusion? La sécheresse est synonyme de mort. Notre relation à Dieu n'est possible que si le fil que nous formons n'est pas cassant. Dans *Les jardins d'Adonis*, Marcel Détienne a montré, dans un tout autre horizon culturel il est vrai, que l'équilibre du sec et de l'humide est capital pour notre relation avec les dieux. Basculer du côté du « trop sec » nous tue. L'âme n'habite jamais les endroits arides. Au niveau

du ciel brûlant, du ciel Empyrée, que hantent les héros et les grands mages hypersecs, la mort guette les hommes qu'alourdit l'humidité. Pour eux, mieux vaut rester dans le monde sublunaire, plongés dans leurs fosses, à l'abri de la sécheresse (1).

Les fosses des tisserands décrites par Pline sont à notre avis celles au-dessus desquelles se construisaient, formés des débris des textiles, les feux de Carnaval. Les légendes et les traditions des métiers, directement en rapport avec une matière et des gestes techniques qui n'évoluèrent que peu de l'antiquité à la fin du Moyen Age, font preuve durant cette période d'une remarquable fixité. Cela est d'autant plus exact que ces métiers sont soumis à un rythme d'activité dépendant étroitement des saisons. Le saint patron des confréries vient alors recouvrir d'un voile transparent les dieux protecteurs, empruntant leur iconographie, leur légende, la date même de leur fête.

Patron des drapiers bourguignons, saint Blaise figure dans un très beau vitrail du XVe siècle, à Semur-en-Auxois, tenant en main une navette : navicula, nef minuscule, petit berceau où le dieu fil, lové, se repose et dort. Une étymologie, douteuse il est vrai, n'a-t-elle pas prétendu retrouver dans Carnaval un *carrus navalis*? Ce bateau monté sur

(1) Il n'y a là que contradiction apparente avec ce que nous avons pu dire du dieu-cerf, éternellement jeune à condition de rester sobre. Car l'humide pourrit l'âme, mais conserve le corps, alors que la sécheresse provoque la mort du corps, mais assure la survie de l'âme. Ainsi dans le mythe d'Er chez Platon les âmes qui s'incarnent doivent-elles éviter, malgré leur soif, de s'abreuver outre mesure au fleuve Amélès afin de ne pas tout oublier de leur origine céleste après leur chute dans le corps.

On comparera aux fragments suivants d'Héraclite :

Fg. 77 : Pour les âmes, devenir humides, c'est plaisir ou mort. Tous nous vivons la mort et tous nous vivons notre mort.

Fg. 117 : L'homme ivre titube et se laisse conduire par un enfant. C'est qu'il ne sait où il va et que son âme est humide.

Fg. 118 : Où la terre est sèche, l'âme est aussi la plus sage et la meilleure.

roues, nef des fous, est dès le XVe siècle le char le plus remarqué de la montre de Carnaval.

Peut-être le récit le plus ancien concernant cette coutume date-t-il du IXe siècle. Un texte de l'abbaye de Saint-Trond (1) condamne l'usage des tisserands qui allaient de ville en ville, le long du Rhin, escortant un navire à roues. On y a vu soit le char naval de la déesse germanique Nertha (2), soit le bateau processionnel d'Isis dont le culte s'étendait, dans l'empire romain, jusqu'en Angleterre. Gigantesque navette des Tisserands, ce bateau en Terre Vagant (3) tisse sur le paysage, d'une population à une autre, les liens qui assureront la cohésion sociale et la fécondité.

Mais la navette est aussi un gâteau cérémoniel de la Chandeleur et de la Saint-Blaise. A Marseille, très tôt le matin du 2 février, de nombreux fidèles viennent avant le jour faire bénir, dans la crypte de l'abbaye de Saint-Victor, près du puits de Saint-Blaise, des cierges verts (4) et des petits gâteaux secs en forme de navette. Les tours austères de l'abbaye ne dominent-elles pas de leur masse sombre la Canebière, emplacement traditionnel du travail du chanvre (cannabis) ?

S'il nous fallait résumer d'un mot les pages qui précèdent, nous l'emprunterions à Rabelais. Chez cet auteur, le pantagruelion ne désigne-t-il pas toutes les plantes textiles qui permettent aux hommes, non seulement de se joindre par-delà les mers, mais aussi de tenter l'escalade des cieux ?

Les historiens des religions n'ont guère envisagé dans

(1) Jacob Grimm, *op. cit.*, p. 214 sq., et note Volume III, p. 86.
(2) Tacite, *Germania*, chapitre 40.
(3) Tradition celtique.
(4) « De par ma chandelle verte » est le juron favori du carnavalesque Ubu ; et c'est à la lueur de cierges verts que le maître maçon reçoit la lumière.

leur ensemble les mythes et les cultes des textiles. C'est à peine si Linos, personnification argienne du lin, est distingué d'Adonis ou de Dionysos. Pourtant, en étudiant dans le cadre de Carnaval les fêtes du fil, du lin, du chanvre et de la laine, un système cohérent de pensée, de symboles et de rites nous est apparu.

Constater un tel fait, c'est reconnaître que ces « superstitions », ces croyances apparemment absurdes, ces miracles et ces martyres qui émaillent la légende dorée des saints du textile, sont autant de membra disjecta d'une religion qui puisait dans le geste quotidien de la fileuse la certitude d'un lien avec l'au-delà. Il appartenait aux groupes les plus marginaux et les plus réprouvés, lépreux-cordiers ou hérétiques, de nous en transmettre le message.

CHAPITRE V

LA FIANCÉE DIABOLIQUE

Sans doute est-il significatif que nous ne puissions procéder à l'étude détaillée d'une fête sans envisager aussitôt, par le biais de leurs saints protecteurs, toute une gamme d'activités professionnelles. Il convient alors de préciser ici l'ambiguïté du terme même de « patronage ». Dès la Renaissance, Rabelais et Henri Estienne avaient remarqué que les saints patrons, comme les dieux, guérissent précisément des maladies dont ils accablent les pauvres humains pour s'en venger. Bien des légendes hagiographiques nous ont conservé le miracle du saint qui punit celui qui n'a pas respecté sa fête, soit qu'il ne l'ait pas chômée, soit qu'il n'ait pas exécuté avec exactitude l'ensemble des rites.

Interrompre une activité le jour même où l'on honore l'entité sacrée qui la régit apparaît, dans cette perspective, comme la survivance de tabous anciens. Le jour de la fête d'un matériau, d'un instrument ou d'un animal, il convient de ne pas les faire « travailler » et de leur épargner leur lot quotidien de souffrances. Le chômage est la forme médiévale de l'interdit primitif.

Or, dans toute l'Europe, l'interdit le plus constant en temps de Carnaval est celui du filage. Le transgresser, c'est prendre le risque de lier les vents des jours gras et de mécontenter les esprits du chanvre et du lin.

Le légendaire chrétien des premiers jours de février se

réclame de plusieurs saints qui patronnent le travail des textiles. Mais plus que les saints, c'est la figure mythologique de la fée fileuse que le peuple des veillées préfère évoquer dans la moiteur des sérées. Peut-on, dans la foule anonyme des fées, l'individualiser? L'expression proverbiale « du temps où Berthe filait » (temps mythique du début des contes) et, sous un léger voile historique, la parente de Charlemagne appelée Berthe au grand pied, nous ont conservé son nom et ses caractéristiques. Fée géante et bâtisseuse, çà et là dans le paysage français lui est attribué tel ou tel mégalithe (1).

A quelques kilomètres au sud de la ville de Châtillon-sur-Seine, aux limites des anciennes provinces de Bourgogne et de Champagne, s'élève un ensemble de reliefs imputés aux principaux êtres fantastiques de la France mythologique. Deux monts, orientés Nord-Sud, les Monts Jumeaux, sont appelés dépattures de Gargantua, semelles de boue qu'il a décollées en ces lieux. Le mont Lassois, célèbre pour avoir offert un dernier refuge à Girard de Roussillon poursuivi par la haine de Charlemagne, est ici étron du même Gargantua. Au pied du mont, l'on distingue encore la tache plus sombre du tumulus arasé où fut découvert, il y a quelques années, le vase de Vix. Non loin, un autre tumulus que contournent avec soin les sillons parallèles des charrues, pareil à quelque rocher d'un jardin japonais, est appelé Girénée Berthe.

Berthe est ici identifiée à la femme de Girard de Rousillon : elle aurait transporté dans son giron, c'est-à-dire dans son devantau, cet énorme amas de pierres et de terre. Ainsi font encore, partout, les paysannes qui « donnent aux bêtes ». Le tumulus marque l'emplacement précis où, en accord avec un motif légendaire répandu, se sont rompus les cordons du tablier. En France, c'est au personnage de Mélusine que cette variante de la légende de la fée bâtisseuse, incapable le plus souvent de mener son travail à bien, est généralement rattachée.

(1) SÉBILLOT, *Folklore de France.*

Mais cette girénée, où l'on a depuis longtemps convenu de reconnaître le contenu d'un giron, est pour nous bien plutôt cet objet qui gire, tourne et vire, propre à la fée-reine fileuse : son peson (1).

Pourquoi donc Berthe est-elle dite « au grand pied »? La déformation, le plus souvent asymétrique, des extrémités inférieures, semble avoir fait battre la campagne à bien des anthropologues et des psychanalystes. C'est surtout à partir du dossier d'Œdipe (pied enflé) que se sont accumulées les légendes qui incluent ce motif. On a pu y voir tour à tour l'image du phallus lui-même ou l'une des figures multiformes de la sacrosainte castration (2).

Sans mépriser l'apport d'une *lecture* psychanalytique du folklore, il convient tout d'abord d'établir le texte, c'est-à-dire de montrer que, sans sortir du domaine des mythes, des légendes et des contes, l'explication des faits existe déjà. Le champ du psychanalyste se situe au-delà de ce travail préliminaire, non en deçà.

En ce qui concerne la déformation des pieds, la comparaison de diverses légendes fait apparaître des constantes, comme l'origine diabolique, la naissance ou la renaissance incomplète, la rupture d'un tabou. Il s'agit en fait de variantes d'un même grand mythe-type : la rencontre (puis le mariage, souvent) d'un être qui appartient au monde des humains avec une fiancée surnaturelle.

Examinons tout d'abord les cas où, sous l'influence probable du christianisme, cette déformation est accordée comme une faveur du ciel pour éviter une conjonction au

(1) De Jean de l'Ours à Gargantua, on connaît l'importance de la meule de moulin dans les histoires de « Forts ». Palet des géants, collier parfois, cette meule est aussi le peson de la grande filandière.
(2) Cf. G. ROHEIM, *Les portes du rêve*, Payot, 1973, p. 541 sq.

cours d'une poursuite. En Poitou, sainte Néomaye obtient par ses prières une patte d'oie qui rebute le soupirant qui allait la rejoindre. En Normandie, sainte Austreberthe, « la brillante du midi », traverse dans les mêmes conditions la Canche à pied sec. Cette poursuite constitue pour nous la phase finale du roman des fiançailles surnaturelles, celle qu'avec prédilection Ovide développe en ses *Métamorphoses*. Celles-ci opèrent une disjonction qui, plaçant poursuivi et poursuivant dans deux catégories d'êtres différents, rend entre eux l'inceste impossible (1).

Dans les versions orientales de l'épisode biblique de la visite de la reine de Saba à Salomon, celle-ci cherche par contre à dissimuler une difformité du pied. Il s'agit soit d'un pied de cheval, soit d'une jambe velue, qui révèle la nature diabolique de la « reine du midi ». Les procédés qu'utilise Salomon nous permettent d'avancer des hypothèses sur l'aspect premier de cette patte.

En effet, le roi-sage de Jérusalem fait placer, comme un pont au-dessus d'une rivière, le bois de l'arbre de la connaissance du bien et du mal sur le trajet de celle qui vient, comme une sphinge, lui proposer des énigmes. Parfois, par son art magique, il donne à un plancher de verre l'aspect d'un lac. Abusée par cette apparence ou voulant éviter (en véritable sibylle et prophétesse) de fouler le bois où sera pendu le sauveur, la reine, dans un mouvement bien féminin, relève la longue robe traînante qui dissimulait sa cheville démoniaque. C'est là un test « à la Walter Raleigh », qui permet de reconnaître en l'être venu de Saba un monstre double, véritable énigme vivante.

Ce démon de midi, comme ceux qui hantent les champs dans les pays slaves aux heures sans ombre de la journée, n'exige-t-il pas de Salomon qu'il réponde à trois énigmes, au péril de sa vie? La plus traditionnelle des épreuves

(1) Cf. PSEUDO-PLUTARQUE : *Libellus de Fluviis* ou *Libellus de Fluviorum et Montium nominibus*.

imposées par ces lamies slaves n'est-elle pas d'ailleurs de demander aux paysans de parler continuement, une heure durant, du chanvre et du lin (1)?

Ce lac trompeur, ce pont qu'il faut éviter, sont autant d'indices que la reine de Saba a connu des formes d'oiseau aquatique. La symbolique médiévale ne s'y est pas trompée qui, au portail de la cathédrale Sainte-Bénigne de Dijon et de l'Église de Saint-Pourçain-sur-Sioule, confond la Sabatéenne et la célèbre reine Pédauque (au pied d'oie).

Notons sans le développer que cette dernière est pour nous la parèdre du roi Pétault, roitelet ou roi Berthaud, dont la célèbre cour carnavalesque a longtemps servi de modèle à la description des mondes à l'envers. Peut-être même est-elle cane pétière.

A envisager uniquement ces épisodes de pied déformé hors de leur contexte dans un récit plus complet, on risque fort en fait d'en laisser échapper la signification profonde. Où se situe, dans le conte de « La quête de la fille du Diable » ou dans l'histoire de Mélusine, ce motif caractéristique, et quel rôle joue-t-il dans leur développement narratif?

Un héros, le plus souvent nommé Jean (2), doit se rendre chez le diable à la Montagne Verte (3), ou de verre. Chemin

(1) Les longs cheveux et le peigne de ces êtres renvoient ailleurs qu'aux poils pubiens qu'évoquent à leur propos les psychanalystes.

(2) Nous avons ailleurs précisé l'importance que revêt à nos yeux le nom du héros. Il n'est pas indifférent que dans toute l'Europe, de Yanic à Hans ou Ivan, ce prénom se soit imposé dans les contes. Nous ne pouvons pas reproduire ici des réflexions sur les deux Saint Jean solsticiaux, Janus, Jonas, ou le dieu babylonien poisson, Ohannes. Le Jan médiéval, sot, cocu, trompeur et trompé, modèle du craintif Panurge de Rabelais, fait couple à n'en pas douter avec frère Jean des Entommeures, le sans peur devant lequel les diables refuient.

(3) Le pays de verre, ou le pays de Gorre, désigne dans tous les romans arthuriens le pays de l'été, à la fois vert et de verre. Cela donne GLASSTONBURY.

faisant, il rencontre un animal secourable, une mule boiteuse parfois, qui lui recommande de s'assurer, dès le début de sa quête dans le monde démoniaque, la protection de l'une des trois filles du diable. Parvenu près d'un lac, Jean les aperçoit toutes trois qui se baignent après avoir déposé leurs vêtements sur la rive. En feignant de retrouver ceux de la plus jeune qu'il a préalablement dissimulés, Jean conclut avec elle un pacte d'entraide. Soumis à trois épreuves, il parvient à les surmonter grâce à la jeune fille. Il l'épouse et s'enfuit avec elle ; ils sont poursuivis par le diable auquel ils n'échappent qu'en se transformant ou en envoyant derrière eux des objets qui deviennent autant d'obstacles difficiles à franchir. De retour chez lui, Jean rompt un tabou que lui avait imposé sa femme, et la perd de façon définitive ou intermittente.

Ce conte est l'un des plus longs et des plus riches en éléments merveilleux de la tradition indo-européenne. Il n'est bien sûr question ni d'en comparer toutes les variantes, ni d'en analyser tous les motifs. Des livres entiers, qui lui ont été consacrés, n'y ont pas suffi. Nous nous contenterons d'habiller, sur certains points très précis, le squelette que nous venons d'en présenter.

Dans d'autres contextes, le conte est connu de l'Irlande jusqu'à la Corée. Des femmes-cygnes ou des filles du ciel, descendues sur terre pour se baigner, abandonnent leurs vêtements de plumes ou leur « petite chemise » qui les rendent invisibles aux hommes. Un berger qui épie ces femmes-oiseaux saisit l'une des parures magiques et obtient en échange d'épouser l'être surnaturel à qui elle appartient. Ces filles des dieux capturées par des humains nous offrent le symétrique inverse exact du mythe biblique des Élohims qui, séduits par la beauté des filles des hommes, descendent s'unir à elles ; parallèle d'autant plus intéressant que, de cette union d'êtres surnaturels et d'humains, naissent les géants.

Le vêtement d'invisibilité, s'il est nettement décrit dans la variante celtique de notre conte, l'histoire d'Eddé, reparaît sous un travestissement singulier dans la mythologie grecque. Le berger Pâris, recueilli et élevé sur l'Ida par une ourse, ne surprend-il pas lui aussi trois déesses ? Il obtient la protection de celle qui lui apparaît dans sa radieuse nudité, Aphrodite, qui se montre à lui sans sa ceinture magique alors que ses rivales se contentent de lui proposer des avantages divers. Aphrodite ne pourra retrouver son bien que contre la promesse de l'amour de son double, la femme-cygne Hélène, née d'un œuf pondu et couvé par Léda.

On voit ici à l'œuvre le travail des Grecs sur leurs mythes ; d'un tabou de type magique, ils ont fait un concours de beauté moralisant.

Des épreuves que subit notre héros, vider un lac, couper une forêt, escalader une montagne, etc., la troisième est sûrement, dans le conte de Jean de Bordeaux, la plus originale. Elle porte en effet sur la personne même de sa fiancée. Jean doit, avant le soir, rapporter au diable un œuf de pigeon situé au sommet d'une tour fort lisse. Comme il échoue dans ses tentatives d'ascension et se désole, la fille du diable, venue à midi lui porter à manger, lui demande la cause de ses pleurs. Dans les épreuves précédentes elle a, d'un simple coup de baguette magique, coupé tous les bois de la Montagne Verte ou classé tous les poissons d'un lac. Ici, selon l'expression du narrateur du conte, cela va être un peu plus compliqué.

Diverses opérations magiques, dont Jean sera l'agent essentiel, se révèlent nécessaires. Il lui faut d'abord tuer la fille du diable, la mettre à bouillir dans un grand chaudron, puis en disposer tous les os en forme d'une échelle qui lui permet de grimper à la tour. Le tout soigneusement remis dans le chaudron, il ne lui reste plus qu'à ressusciter sa promise d'un coup de baguette magique. Détail auquel le conte donne par la suite toute sa valeur, Jean a égaré,

au cours des opérations successives, l'os du petit doigt d'un pied (1) ; en conséquence, la jeune fille réapparaît avec un léger défaut.

Insistons sur le fait que, sémantiquement, cette troisième épreuve qui semble a priori une triplication structurale des deux premières, en est en réalité totalement différente. Tout d'abord, Jean accède enfin à l'usage de l'objet magique. En second lieu, c'est la fille du diable qui subit ici la dangereuse plongée dans ce que nous pourrions appeler le chaudron de mortalité, plongée incomplète au même titre (celui du talon) que celle d'Achille. Comment ne pas voir là l'équivalent exact de l'effroyable torture des pieds que doit subir la petite sirène d'Andersen pour accéder à l'humanité ?

Dans le conte de la Montagne Verte, le diable propose à Jean, vainqueur des trois tâches surnaturelles, d'épouser l'une de ses filles. Afin de ne pas « vexer » les laissées pour compte, c'est les yeux bandés qu'il devra désigner sa promise. Bien entendu, il lui sera facile de reconnaître la plus jeune, son auxiliatrice jusqu'ici, à son léger défaut du pied.

Les objets mêmes que les deux jeunes mariés lancent derrière eux, au cours de leur fuite, ne sont pas indifférents. Ils appartiennent au monde d'Aphrodite-Astarté. Le miroir formera un grand lac, le peigne une forêt. Enfin, les fuyards franchissent la rivière qui sépare les mondes respectifs du diable et des hommes. Doublet de l'héroïne elle-même, une cane joue parfois le rôle de l'animal secourable.

Au niveau de ce dernier obstacle, le diable se noie.

(1) Que devient cet osselet, seul « reste » de la fille du diable avant sa deuxième transformation ? Aucune variante ne nous l'indique. Mais les croyances relatives à l'existence d'une partie du squelette qui ne pourrit pas en terre après la mort et autour de laquelle s'opère la résurrection des corps, os sacré ou astragale, nous le laissent soupçonner (tradition talmudique de Luz).

L'école de mythologie française, et plus particulièrement Monsieur Fromage, a pu montrer que la femme-oiseau était l'une des formes de la fiancée surnaturelle dont Mélusine est l'exemple-type. Certes, les caractéristiques mêmes de cette fée, qui s'envole du sommet de la tour poitevine du château de Lusignan et revient à plusieurs reprises voleter autour du donjon, comme son iconographie de dragon ailé, vont dans ce sens. L'ambiguïté de femmes-serpents ou poissons ou de femmes-oiseaux est déjà exprimée à travers la représentation de la sirène, femme-oiseau marin dans l'antiquité, femme-poisson à la fin du Moyen Age (1). Aussi voit-on, dans les premiers bestiaires, certaines sirènes être munies à la fois d'un corps de serpent et d'ailes d'oiseau. Cette forme intermédiaire est celle que revêt également le basilic, animal fabuleux au regard mortel, moitié coq et moitié serpent, qui vit au fond des puits. Il est l'emblème essentiel figuré sur les abraxas, pierres magiques gnostiques.

Un des motifs spécifiques du conte de la fiancée diabolique est, nous l'avons vu, la possession d'une « peau » semblable à un vêtement. En l'appelant chemise, bien des variantes du conte semblent avoir mis le doigt sur cet aspect. Selon une très intéressante hypothèse de Monsieur Fromage, il s'agit aussi de peau d'âne, âne désignant ici le canard (*anas*).

Mais il s'agit surtout, selon nous, du serpent, l'animal qui mue, dont le comportement pose le triple problème de l'extrême nudité, de l'éternelle jeunesse et de la difformité des pieds. Pour évoquer un exemple connu, que l'on se souvienne du rôle que joue cet animal dans la Genèse. C'est par lui qu'Adam et Ève découvrent leur état de nu-

(1) Au Brésil, la déesse Yemandja à corps de poisson est fêtée le 2 février par des offrandes de miroirs et de peignes envoyés dans la mer sur de frêles esquifs.

dité ; c'est lui encore qui les initie à la connaissance et cherche à les rendre semblables à Dieu ; la vengeance divine, enfin, le prive de ses pattes, et son inimitié avec Ève s'imprime comme une morsure au talon de cette dernière.

•

Le roman médiéval de la serpente Mélusine, assez complexe, semble avoir mis bout à bout plusieurs contes populaires dont on pourrait donner le résumé-type suivant. Un homme, berger ou chevalier, surprend au bain une fée-serpente. Il obtient son alliance en échange des objets qu'il a découverts sur la rive : peau, miroir, peigne ou escarboucle. Mais la fée n'accepte le mariage que sous condition. Les tabous dont est assortie cette union sont les plus divers : ne jamais la traiter de fée ou de serpente, ne pas la regarder manger, accoucher, se baigner, ne pas aller lui-même au bain (1), ne pas l'obliger à communier.

Les époux connaissent l'abondance et la fécondité, bâtissent des châteaux, fondent une puissante et noble lignée, jusqu'au jour où le charme est rompu. Rendu jaloux par un proche, ou furieux d'une apparente maladresse de la fée, le mari transgresse en effet l'interdit.

Il n'a généralement été retenu du roman de Mélusine de Jehan d'Arras (XIVe siècle) que l'une des dernières scènes où Raymond, jaloux, perce avec son épée la porte des bains où, un samedi, Mélusine s'est retirée. Il l'aperçoit alors sous la forme d'une énorme serpente qui, de sa queue burelée d'azur, fait jaillir jusqu'au plafond l'eau de son baquet. Ce sont les premières pages du roman qui nous exposent pourquoi la fée est astreinte au dur destin de

(1) Cf. THOMPSON : motif F 582 1 : Serpent Damsel.
F 582 : Poison Damsel, B 29 1 : Lamia, B 29 2 : Echidud.
Le tabou du bain se retrouve dans les Contes des Mille et une nuits, nuits nos 484 et 534-535 : Contes de la Reine des serpents.

devoir se transformer ainsi, une fois par semaine, en serpente.

Il y a bien des annés, Elinas, roi d'Albanie, et veuf depuis peu, a épousé la fée Pressine, rencontrée au cours d'une chasse en forêt. Lui aussi, alors, a promis de ne pas chercher à la voir pendant qu'elle accouchera. Mais poussé par Mataquas, fils du premier lit, il l'épie alors qu'elle met au monde ses trois filles, Melior, Mélusine et Palestine. Pressine s'enfuit avec celles-ci et les quatre femmes, parfois, contemplent avec regret, du haut d'une montagne, le royaume d'Elinas. Quand, mues par un esprit de vengeance, les trois sœurs enferment par féerie leur père dans le mont Blumberellio, Pressine les maudit.

« Mais désormais je te donne le don que tu seras tous les samedis serpente du nombril en aval. Mais, se tu treuves homme qui te veuille prendre a espouse, que il te convenance que jamais le samedy ne te verra, non qu'il te descuevre, ne ne le die a personne, tu vivras cours naturel comme femme naturelle, et mourras naturelment. Et, non contretant, de toy ystra noble lignie moult grant, et qui feront de grans et haultes prouesces. Et se tu es dessevree de ton mary, saiches que tu retourneras ou tourment de devant, sans fin, tant que le Hault Juge tendra son siege. Et t'apparras trois jours devant que la forteresse que tu feras et nommeras de ton nom, devra muer seigneur, et aussi quant ly uns des hoirs qui de ta lignie ystront devra mourir.

» Et tu, Melior, je t'ay ordonné en la Grant Armenie un chastel bel et riche, ou tu garderas un esprevier jusques a tant que le Haut Maistre tiendra son siege. Et la tout chevalier de noble lignie qui y vouldront venir veillier la sourveille et la veille et le jour XXVe de juing, sans sommeillier, auront un don de toy des choses que on puet avoir temporelment des terriennes choses, sans demander ton corps, ne t'amour, en estat de mariage ou d'autre conjunction naturelle. Et ceulx qui ce don te demanderoient, sans

eulx vouloir deporter, seroient infortunez jusques à la IXe lignie et seroient dechaciez de toutes les prosperitez.

» Et tu, Palestine, tu seras enclose en la montaigne de Coingo, atout le tresor de ton pere, tant que uns chevaliers de vostre lignie y vendra, ly quelz aura le tresor et en aidera a conquerir la terre de promission et te delivrera de la.

» Les trois sereurs furent moult doulentes, et lors partirent de leur mere. Melusigne s'en ala par my les grans forestz et boscaiges, Melior ou chastel de l'Esprevier en la Grant Armenie, Palestine en Coingnigo... »

Jehan d'Arras semble bien, dans ces épisodes, avoir cédé à certaines règles du roman de chevalerie. Mais dans le conte-type c'est au moment même de l'accouchement que surgit la tare magique caractéristique de ces enfants incomplètement nés.

Expliquer, dans ce cas précis, le tabou de l'accouchement par des raisons qui ressortissent de la psychanalyse, comme une réponse aux fantasmes enfantins sur l'origine des enfants, nous paraît très insuffisant. Pourquoi Pressine ne doit-elle pas être vue lorsqu'elle donne naissance? Les conditions de son accouchement peuvent être comprises à l'aide de thèmes figurant dans des contes ou des mythes parallèles.

Dans un mythe japonais extrait du *Kojiki*, le héros épouse la fille du roi de la mer, à forme de dragon. Le jour étant venu, pour lui, de remonter sur terre, la jeune femme lui confie qu'elle est enceinte. Je viendrai accoucher sur la plage un jour de tempête, lui dit-elle. Prépare-moi la maison d'accouchement (1) mais ne me regarde surtout pas. Il promet de s'exécuter mais, trahissant sa parole au dernier moment, il l'épie. Ce mythe japonais du VIIIe siècle

(1) C'est une cabane couverte d'ailes de cormoran dont les plumes facilitent l'accouchement. Mais dans certaines variantes, le toit n'est pas achevé à temps, ce qui explique que le héros puisse épier la scène.

précise que l'enfant né dans ces conditions reçoit le nom d' « inachevé » (1). Il nous livre aussi un autre détail important. Si la jeune femme ne veut pas être vue, c'est que les êtres de l'au-delà reprennent, lors d'un accouchement, leur forme originelle. Aussi a-t-elle « honte » d'être aperçue de son mari en dragonne.

On comprend alors ce que le roman de Jehan d'Arras ne nous indique pas clairement mais que tout le déroulement de l'aventure de Pressine nous permet de reconstituer. Comme toute fée au moment critique de sa délivrance, Pressine retrouve sa forme primitive de serpente. Or, il est pour les humains diverses façons de naître : par la tête, par les pieds. Mais la majorité des naissances se fait par la tête : en général, on vient au monde tête la première, on le quitte les pieds devant. Par contre, une serpente donne toujours naissance par le flanc. Qu'un homme trop curieux, tel Elinas, la surprenne juste avant la fin, elle cessera aussitôt de former de « l'humain ». Son origine divine et animale reprenant le dessus, elle formera pour finir un ou des pieds « animaux ».

Ainsi naît Mélusine. Elle n'est sortie qu'à mi-corps lorsque son père commet l'erreur de surprendre sa mère en plein travail. Le reste de son corps demeure informé, du point de vue de l'humanité. Elle doit à cet incident son aspect de femme-poisson ou de femme-serpent.

A l'origine des monstres doubles, on trouvera donc souvent un accouchement « en deux temps », interrompu dans des conditions magiques par rupture d'un tabou. En cas d'interruption tardive, l'accouchement est presque terminé, tout le corps est pratiquement formé à l'exception du dernier pied. C'est dire que l'on a été bien près de réussir un être totalement humain. Le pied palmé ou fourchu mar-

(1) Une série de drames similaires n'a-t-elle pas été le lot de Mélusine dont tous les enfants présentent un caractère inachevé ou monstrueux : Geoffroy, une grande dent, Horrible, un œil unique, etc.

que et rappelle que ce fut *presque* un succès. Il souligne la « presque possibilité », pour un être, d'appartenir au monde humain, de se dégager entièrement d'origines que le Moyen Age taxait de diaboliques. Qu'au dernier instant le partenaire masculin ne puisse réfréner sa curiosité, et voilà cet espoir ruiné, la réussite réduite au « presque » : la dernière partie du corps sort inachevée, ou tout au moins achevée autrement.

Cette malformation magiquement congénitale n'est pas toujours le résultat d'une union avec le diable. La mythologie grecque, la Bible elle-même, nous livrent d'autres figures d'enfants « déformés » ainsi dès la naissance.

C'est, par exemple, le cas du fils du boiteux Laios, Œdipe, dont le nom évoque le pied enflé. Aux premières heures de sa vie, il connaîtra des « difficultés de pieds ». Le serviteur chargé de l'abandonner le suspend à un arbre, comme un gibier, en lui passant un lien entre le talon et le tendon d'Achille. Son exposition est comme une seconde naissance, la tête la première, alors que son nom rappelle, par sa racine (*pous*), celui d'Agrippa, l'enfant né par les pieds. Mais ne trouve-t-on pas déjà, à l'origine de la lignée des rois de Thèbes, Cadmus et Harmonie qui sont, sur leurs vieux jours, transformés en serpents et vivent éternellement dans une grotte d'Illyrie ?

On lit dans la Bible l'histoire de Jacob, le boiteux. Second jumeau, il naît en tenant le talon de son frère aîné, justifiant ainsi son nom de Jakoub (de la même racine que *àquêb*, talon). Un autre épisode de sa légende, sa lutte au passage de Jaboq avec Dieu qui le rend boiteux en lui touchant le nerf de la hanche, nous introduit à l'un des thèmes les plus répandus de la mythologie internationale, celui du franchissement claudicant d'un gué.

Que l'on songe à saint Christophe, que seul son bâton empêche de trébucher ; au passeur Phaon ; à Aurwandil, fils de la prophétesse Groa, qui, sauvé du pays des géants

par le dieu nordique Thor (proche du dieu du gué germanique Wade) qui lui fait passer un gué en le portant sur ses épaules dans une corbeille, se retrouve cependant avec un orteil gelé (1) ; que l'on songe à Gargantua enfin, si souvent blessé à l'orteil et que les bois gravés nous montrent franchissant une rivière, et il nous est difficile de ne pas voir là les diverses facettes d'une pensée mythique qui associait la boiterie ou la démarche asymétrique à l'accès à l'autre monde. C'est, chez les Grecs, le thème du monosandale (2) : un pied chaussé, l'autre nu, il possède les conditions d'asymétrie indispensables pour assurer une circulation, un échange, un passage ; car c'était pour eux l'évidence même qu'il n'y avait nulle circulation possible entre deux moitiés absolument semblables.

Le mythe de l'androgyne se plie lui aussi à cette condition. C'est en façonnant deux moitiés différentes que le démiurge rend possibles l'échange et l'amour. Encore est-il précisé qu'après avoir divisé l'androgyne, Zeus fait peser sur les hommes la menace d'une nouvelle séparation en deux qui les rendrait alors semblables aux moitiés d'hommes que l'on voit de profil sur les bas-reliefs, coupés le long de l'arête du nez. Ils seraient ainsi forcés d'aller vers les dieux à cloche-pied.

Les enfants ne vont-ils pas sur un pied de l'enfer au ciel, en poussant leur palet, lorsqu'ils jouent à la marelle ? On sait que des marelles labyrinthes, équivalent des pèlerinages, ornent le pavé de certaines cathédrales.

Le folklore des croyances et des jeux enfantins conserve par ailleurs de façon étonnamment claire l'image de la

(1) Cf. le dieu du gué, in *Études de Mythologie et de Folklore germaniques*, par A. H. KRAPPE, Librairie Ernest Leroux, 1928, p. 79-99.

(2) P. VIDAL-NAQUET, articles dans *La Nouvelle Clio*, 1957-1958-1959.

Vieille. Mère Gobe la Lune, Mère Garuche, Grand Mère boiteuse, elle poursuit à cloche-pied les joueurs qu'elle cherche à frapper de son mouchoir roulé. Dans la cour de l'école se transmettent ainsi les liturgies saisonnières au sens oublié. Ce croquemitaine enfantin est la Vieille de Carême, veuve de Carnaval, qui apparaît dès Mardi Gras se désolant près du bûcher où brûle le mannequin de Caramantan. A la Mi-Carême, elle est coupée en deux sous la forme d'une bûche et les assistants, ramassant la sciure, disent : « Voyez son sang. » Enfin, aux Rameaux ou à Pâques, les enfants la mettent à mort au son de leurs crécelles ou de leurs martelets, sous la forme, cette fois, d'un cheval décharné. Maîtresse des Harenguères, elle a en outre, pendant les quarante jours de son règne, imposé le poisson qu'elle tient en main comme un emblème.

Dans ce même horizon mythique de Carnaval, il est un autre personnage qui, à sa façon, boite. Déjà Saintyves avait reconnu en Cendrillon la fiancée des Cendres, personnification du Mercredi des Cendres. Les bals auxquels elle assiste ne sont-ils pas ceux des dimanches de Carnaval? Mais il n'avait vu dans le thème de sa chaussure que l'équivalent de rites de fiançailles.

A la lumière de la lecture que nous venons de faire du conte de la fille du diable (1), certains détails du récit de Perrault prennent tout leur sens.

Verre ou vair? Une querelle célèbre a opposé le philologue Dauzat, tenant d'une fourrure de vair, plus rationnelle, au folkloriste Delarue, partisan du verre merveilleux de Perrault. Le verre est en effet le symbole de l'au-delà.

En perdant l'une de ses pantoufles, cadeau d'une fée,

(1) Thompson : les types 313 et 314, dont les titres français sont « la fuite magique », « la belle Eulalie » ou « Jean de Bordeaux », contiennent les motifs suivants :
D 361-1 : Swan Maiden
D 672 : Obstacle flight
E 33 : Resuscitation with missing member
H 57-O-1 Recognition of resuscitated person by missing member.

Cendrillon se retrouve exactement dans la situation de la fille du diable de la montagne *verte, ou de verre*. Un pied chaussé et l'autre nu, elle boite et laisse des traces asymétriques, suffisantes à elles seules pour dévoiler son origine. A fortiori cette chaussure qui ne s'adapte à aucun pied humain permet-elle sa reconnaissance par son fiancé.

Pourquoi, enfin, ce nom de Cendrillon, sinon parce que les êtres de l'au-delà laissent leurs traces sur les cendres du foyer? En Pologne, par exemple, on tamise des cendres, le soir, autour du lit d'un malade, et l'on observe au matin les traces de pas des esprits venus le tourmenter la nuit. Au lendemain du Mardi Gras, on interroge de même les restes du bûcher.

CHAHITRE VI

LE SACRE DU PRINTEMPS

En reprenant le légendaire des premiers jours de février, on constate l'affleurement d'autres personnifications de Carnaval et de sa parèdre qui célèbrent, à leur façon, le sacre du printemps populaire.

Ainsi, on honore sainte Brigitte au 1er février (date de l'Imbolc celtique). Elle a, d'après la légende, assisté la Vierge dans son accouchement. Elle en fut remerciée en obtenant, comme jour de fête, celui qui précède la purification de Marie : la Vierge cède le pas à la sainte. C'est en fait que celle-ci lui est antérieure, car sainte Brigitte n'est que la forme chrétienne de la déesse celtique Bridget dont le nom (comme Berthe) signifie « l'élevée », « la brillante ».

A l'abbaye de Kildare, en Irlande, on entretenait en son honneur un feu perpétuel, véritable feu carnavalesque. Aucune description ne nous a été conservée de ces fêtes du 1er février que les Celtes eux-mêmes, déjà, comprenaient mal, mais l'étymologie et le folklore peuvent partiellement suppléer à ce manque. On trouve dans la racine *bolg* présente dans Imbolc les idées de sac, de souffle, de gonflement, symboles d'une certaine abondance. Le rapprochement s'impose avec le conte de Brigitte, la fille aux bras coupés.

Comme Berthe, comme la Mannekine, héroïne d'un roman

de chevalerie composé au XIII^e siècle par Philippe de Beaumanoir, une jeune femme prénommée Brigitte est faussement accusée. Pour la punir, son mari lui coupe les bras et l'expédie dans la forêt avec ses deux jumeaux qu'elle porte, l'un devant, l'autre derrière, dans un bissac. Arrivée près d'une fontaine, elle y plonge ses moignons — très souvent sur les conseils d'un oiseau — et retrouve ses mains. Pendant ce temps, un terrible malheur (fréquemment décrit dans les romans arthuriens) frappe le pays d'où elle a été chassée. C'est la « Terre Gaste », ou le phénomène de la terre gâtée. Depuis son départ, les femmes n'ont plus d'enfant, les fontaines tarissent, tout se dessèche, il n'y a plus ni lait ni blé, etc. Mais lorsque, après de nombreuses aventures, Brigitte revient au pays, l'inverse se produit. Sur son passage, le printemps renaît : l'herbe reverdit, les fleurs s'épanouissent, la farine s'écoule à nouveau, le pis des vaches se gonfle. Et si l'on représente souvent Brigitte en compagnie d'une vache, c'est qu'elle en favorise la lactation (1).

Toute proche d'elle dans le calendrier, une autre sainte protège plus particulièrement le lait des femmes : c'est sainte Agathe (la bonne, ἀγαθός), au 5 février.

Ce retour triomphal de Brigitte, dans le conte, est le parfait équivalent du défilé annuel de la déesse Bridget, la vierge annonciatrice d'un certain printemps, dans la mythologie celtique.

Entre sainte Brigitte et sainte Agathe, au 2 février, la Purification de la Vierge et la Présentation de Jésus au temple offrent des symboles d'une autre renaissance. Né le 25 décembre, Jésus ne reste dans son berceau que jusqu'au 2 février ; date à laquelle on range la crèche. Peut-être

(1) Cf. DELARUE-TÉNÈZE, *Le conte populaire français*, Tome 2. Conte type 713 : « Brigitte, la maman qui m'a pas fait mais m'a nourri ». M^me^ Ténèze note, p. 671, les interférences avec le 706 : la Mannekine, la fille aux bras coupés, ou Hélène de Constantinople.
Cf. étude de P. Delarue, in *Fabula*, Berlin 1959, p. 254-264.

n'a-t-on pas suffisamment observé toute une série de rites curieux de cette période qui s'étend de Noël à la Chandeleur ? Ainsi, dans certains monastères, les moniales balançaient-elles un petit berceau-jouet où reposait l'enfant Jésus. Bien entendu, cette pratique cessait au 2 février car ce jour-là, disait-on, Jésus sortait de son berceau. Ailleurs, ce fait était marqué par l'offrande de petits gâteaux allongés, ouverts, que l'on donnait aux enfants avec ces mots : « Voici le petit lit de Jésus. Voyez, il est vide. » Cette friandise portait un nom qui nous est déjà familier : celui de navette (1).

Il pourrait paraître surprenant qu'au bout de quarante jours seulement, Jésus quitte son berceau et marche pour la première fois. Mais si l'on admet, avec les folkloristes qui en ont étudié la forme, que la navette, sous l'aspect d'un berceau, représentait en fait un sexe féminin, on peut affirmer (sans aller jusqu'à prétendre que les quarante premiers jours de la vie de Jésus ne comptent pas) qu'on assiste, au 2 février, à une nouvelle naissance. Jésus ne naît véritablement qu'à ce moment là. Dans les évangiles mêmes, il naît alors comme dieu. Le décalage de quarante jours que le dicton de l'ours impose pour le début du printemps populaire se retrouverait donc dans la période précédente qui va du 25 décembre au 2 février.

Présenté au temple (2) — mais, caché jusque-là dans son berceau, sans aucun rapport avec le monde — Jésus va brusquement se trouver en contact avec l'édifice auquel lui-même se comparera.

L'une des légendes du 2 février peut surprendre par son

(1) Or nous avons vu que, s'il est un dieu qui dort au creux de la navette, c'est un dieu fil ; il doit lui-même en sortir le 2 février pour les fêtes du fil et la fête des tisserands le lendemain.
(2) Moment capital que cette présentation au temple, pour tous ceux qui ont réfléchi sur le symbolisme de cet édifice, et qui ont dû porter bien d'autres noms avant de recevoir celui de francs-maçons. Le temple est bâti sur le modèle du monde.

association au personnage de saint Bernard. C'est celle de la lactation de ce saint. La localisation exacte en est bien précisée : une petite chapelle souterraine dans un couvent de Châtillon-sur-Seine. A cet endroit, après une longue prière à la Vierge, saint Bernard obtint que celle-ci, pressant enfin sur son sein, lui envoie dans la bouche un jet de son lait.

On a depuis longtemps songé à voir dans cette scène la christianisation du culte d'une déesse-mère dont de très nombreuses représentations ont d'ailleurs été retrouvées dans cette région de Bourgogne. Cette filiation paraît d'autant plus probable que, à quelques pas du monastère lui-même, la très belle source de la Douix jaillit d'une sorte de vasque. Il y avait là autrefois plusieurs fêtes le jour de la Chandeleur. On assistait en premier lieu à une bagarre entre deux groupes d'enfants venus de quartiers différents de la ville. Ces combats, assez violents parfois pour occasionner des morts, avaient sûrement à l'origine un sens rituel. Ils reproduisent dans le détail les joutes de Carnaval.

Une autre coutume très ancienne voulait que l'on aille, à la même date, offrir du pain aux canards de la Douix. On illuminait en même temps la source et la statue de la Vierge qui la surplombe. En cet emplacement superficiellement christianisé, se perpétuait ainsi le souvenir d'une offrande. Mais sait-on encore à quel être divin s'adressaient ces sacrifices substitués ?

Précisons que la Douix se jette dans la Seine après quelques mètres de trajet. Or, c'est aux sources de ce fleuve que fut découverte, vers 1930, une statuette de la déesse celtique Sequana, debout sur un bateau dont la proue représente indubitablement une tête de cane. Sous la forme de cette déesse Sequana, n'est-ce pas là faire allusion au culte ancien de cet animal ? Il faut ici poser la question de la finale -ana. N'y aurait-il pas correspondance avec la grande déesse celtique Ana, que l'on retrouve en pays

breton sous le nom de sainte Anne, et qui sera longtemps confondue avec Diane et diabolisée comme telle ?

Or, on parle dans tous les romans arthuriens du lac de Diane, du lac où Diane « repaire ». Ce n'est pas sans raison que Di-ana se retrouve là, remplaçant très probablement une déesse Ana assez proche, étymologiquement, de « Anas », le canard. Les offrandes de pain aux canes de la Douix s'adressaient donc, sans doute, aux représentants animaux de la déesse du lieu.

A Échalot, petit village non loin de là, on parle d'une fée qui réside dans une source appelée la Coquille. Il faut aussi, le 2 février, offrir du pain à cette méchante fée Greg qui, sinon, s'en prendrait aux petits enfants.

Enfin, toujours dans la même région, à Montbard, les lavandières vont, le 2 février, offrir à la rivière des gâteaux en forme de petits bonshommes. N'est-il pas naturel qu'elles aient choisi cette date pour fête puisqu'elles « purifient » le linge (1) ? Mais quel sens donner à ces gâteaux ? Il ne semble pas qu'il s'agisse seulement de substituts à des sacrifices humains. Il y avait à ce moment-là de l'année danger pour les enfants, à la naissance desquels présidaient fées et déesses qu'il fallait se rendre favorables. On entendait donc, si possible, conjurer le sort en offrant de ces gâteaux aux formes humaines, appelés les mariottes, c'est-à-dire les petites mères. A la même époque, les fous n'agitaient-ils pas leur marotte, leur petite mère, également ?

Ce n'est donc ni n'importe quel jour ni n'importe où que la lactation de saint Bernard se localise. On peut raisonnablement penser qu'à cette source de la Douix une déesse-mère spécialisée dans la lactation offrait aux femmes sa protection. La légende de saint Bernard historicise en quelque sorte le thème de la sirène qui allaite.

(1) Le carrosse des fées aquatiques n'est-il pas semblable au siège individuel sur lequel s'agenouillent les lavandières, lui aussi appelé carrosse ?

Le miracle, ainsi, se comprend, mais un mystère demeure. On ne peut ignorer que la plupart des vies de saints sont une véritable paraphrase de leur nom. Les commentaires onomastiques de J. de Voragine, pour fantaisistes qu'ils soient aux yeux d'un philologue moderne, expriment bien cette tendance à allégoriser le nom du saint du jour. Aussi l'association du nom de Bernard à une lactation ne nous paraît-elle pas fortuite.

En effet, que la déesse-mère des légendes s'appelle Mélusine (qui revient allaiter ses enfants), ou qu'elle sorte de la source à mi-corps pour allaiter comme la sirène, il est toujours précisé que le personnage qui lui est associé, et qui aura tété son sein, deviendra très fort et très velu : Gargantua, Jean de l'Ours, homme sauvage. Mi-homme, mi-ours, celui-ci est donc très proche d'un Bern-hardt, un « ours hardi », ce qu'étymologiquement ce nom signifie.

Il est curieux et significatif de constater qu'ici se cristallisent, autour d'un personnage dont l'historicité n'est pas contestée, des légendes qui portent essentiellement sur son nom. Le processus est compréhensible, tout un ensemble de traditions et de rites flottants trouvant enfin l'occasion de se fixer autour d'une figure historique dont le nom évoque celui d'une divinité plus ancienne.

On le constate à la lecture des vies de saint François d'Assise ou de saint Dominique, c'est avant leur mort que le « culte de la personnalité » se développe. Mais de tels personnages comprennent-ils profondément, de leur vivant, pourquoi cette cristallisation de légendes et de traditions s'opère autour de leur nom ? Quoi qu'on ait dit de saint Bernard, de sa dévotion mariale et de son rôle dans la création de l'ordre des Templiers, on aurait peine à le ranger parmi les initiés conscients. A l'opposé, nous semble-t-il, d'autres comprennent si bien le sens de leur nom qu'ils consacrent leur vie à l'expliciter. C'est le cas de Rabelais dont l'œuvre tout entière se présente comme

un commentaire « cabalistique » de Rab-belais, c'est-à-dire de maître Blaise (1).

Cette nouvelle façon de délimiter, en les mettant en rapport, les domaines respectifs de l'histoire et de la mythologie, est d'autant plus importante qu'elle permet de résoudre d'apparentes contradictions. Si la fête de Bernard est fixée au mois d'août, c'est en fonction de la date réelle de la mort du saint. Par contre, au niveau de la fameuse lactation, à la Chandeleur, nous pénétrons dans le registre du mythe.

La distinction entre ceux qui comprennent leur légende et les autres se retrouve à l'échelle des ordres religieux. Certains semblent avoir un aspect beaucoup moins « initiatique » que d'autres. Que l'on observe seulement l'église cistercienne type. L'édifice se ressent de l'opposition de saint Bernard à tous les artistes et à toutes les décorations. Son symbolisme procède de la nudité, du dépouillement, d'une certaine austérité même. L'ordre de Cluny intègre au contraire dès sa fondation un foisonnement de traditions et de légendes exprimées à travers une iconographie délibérément exubérante. Son rôle actif dans le développement du pèlerinage de Saint-Jacques, son effort de compréhension à l'égard des fêtes célébrées dans les lieux où il s'implante, le prouvent assez.

Prenons le cas de Berzé-la-ville (à quelques kilomètres de Cluny) où l'Abbé a sa chapelle particulière. Un ensemble d'éléments mythiques et iconographiques concernant la période de la Chandeleur s'y est fixé. Dans la chapelle du XII^e siècle, un abbé a fait représenter en une très belle fresque toutes les scènes de la vie de saint Blaise (ainsi que d'autres vies de saints qui lui sont associés, saint Laurent

(1) Cf. Claude Gaignebet, thèse en cours sur Rabelais. Maître Blaise est le clerc qui enseigne Merlin dans les romans arthuriens.

par exemple). Une importante foire de la Saint-Blaise se tenait à Berzé, pour la protection des bestiaux. Réminiscence de pratiques anciennes, on y vendait de petits couteaux destinés à trancher les mauvais sorts jetés contre les animaux.

Des liens étroits unissent le culte de saint Blaise et celui de l'ours. Qu'il nous suffise de dire ici que, dans toute l'Europe, l'ours est tenu pour le protecteur des animaux domestiques, le véritable berger, et que saint Blaise lui-même, sous la forme du dieu slave Volos, nous est présenté dès le IXe siècle comme protecteur du bétail, des animaux à cornes en particulier.

Enfin, des fouilles entreprises par A. Leroi-Gourhan ont mis à jour, sur le territoire de Berzé, une « grotte aux ours » contenant un matériel datable. Il s'agit là de la confirmation archéologique d'un culte que le nom même de la ville pouvait laisser prévoir, la racine ber- de Berzé désignant l'ours. Le grand nombre de crânes d'ours, souvent d'oursons, retrouvés dans cette grotte du néolithique, ne semble pas résulter simplement d'un séjour prolongé des animaux.

Tout porte à croire que l'ordre de Cluny a, plus ou moins consciemment, coiffé puis détourné à son profit ce culte primitif de l'ours du début de février. Et, mieux que toutes les légendes justificatives, cela permet de comprendre pourquoi, dès le XIe siècle, Odilon de Cluny instaure au début de novembre la très importante fête des morts. C'est rien moins qu'un hasard si cette innovation se localise à Cluny précisément. On y avait déjà pris possession de l'un des pôles de l'année celtique : Imbolc, le 1er février. C'est maintenant un autre pôle essentiel de ce calendrier, Samhain, jour des morts, au 1er novembre, que l'on investit. On accomplit ce jour-là tous les rites favorables au voyage des âmes.

Les Clunisiens prirent très vite conscience de la valeur initiatique de toutes ces formes de voyage dans l'au-delà.

Certes, tous les ordres monastiques aiment à se présenter comme des « offices touristiques pour les âmes », ainsi les Cordeliers. Mourir en habit de Cordelier, n'était-ce pas, conformément à l'une des promesses faites par la Vierge à saint François, aller directement au Paradis, le « corps délié »?

Mais le grand chemin des âmes médiéval, ou chemin de Saint-Jacques, est la Voie Lactée. Sous la protection de Cluny, c'est elle qui guide vers le Finistère Galicien les milliers de pèlerins. Dans cet attachement du grand ordre bourguignon au pèlerinage de Saint-Jacques, on a cru discerner des racines surtout politiques. Là encore, nous préférons reconnaître l'investissement, au 25 juillet, de rites propres à Lugnasad (« Liens de Lug ») du 1er août.

Le simple exemple de l'hôtel de Cluny à Paris qui fut, non loin de la Tour Saint-Jacques, le point de départ du pèlerinage, est significatif. N'y voit-on pas apparaître de nombreux symboles qui nous sont maintenant familiers : fous, coquilles Saint-Jacques? Sous cette efflorescence de l'art transparaît au fond l'amour des constructeurs qui furent les meilleurs transmetteurs de traditions. Au sein même de l'ordre constructeur des Bénédictins, Cluny s'est initié à tout le symbolisme du Grand Architecte de l'Univers (1).

Entre ce respect des symboles et des traditions et la tendance inverse de ceux qui entendent dépouiller la religion et la faire cistercienne, il n'est donc aucune commune mesure. Cette seconde attitude détruit des connaissances en elles-mêmes initiatiques. Isoler l'homme, le mettre face à Dieu, au nom d'une certaine conception de la religion, c'est assurément le rendre individuellement plus malheureux, mais guère plus savant. C'est surtout l'éloigner de la tradition et de sa foisonnante nature. De là vient que, face à l'univers carnavalesque, toutes les doctrines mystiques de dépouillement apparaissent nettement

(1) Yakin pour la F. M., maître Jacques des compagnons.

suspectes. Tout ce qui s'engage sur la voie de la privation et dont le principal effet est de dessécher, racornir le savoir, trahit une démarche anti-initiatique.

A en croire les nombreux symboles qu'il nous a déjà fallu déchiffrer, telle n'est pas, heureusement, la voie choisie par la religion de Carnaval. Comment imaginer de fêter le printemps, les forces et la grande folie créatrices de la nature, dans le dépouillement et l'austérité ? Au 1er février, Brigitte est de retour. Que chacun s'enivre donc du bonheur retrouvé ! Dans ce pays de Cocagne trône l'image de la Dive bouteille. Il faut boire, boire à nouveau, suivre à la lettre le décret de Rabelais en son prologue du Tiers Livre : « boire franchement, librement, hardiment, sans rien payer, et sans l'épargner » (le vin), sans craindre d'épuiser un tonneau « de source Vive et à veine perpétuelle ».

Le vin de la connaissance doit couler. C'est dans cette surabondance de savoir que l'humanisme puise son ivresse, fuyant les valeurs médiévales du dépouillement et de la pénurie. Pour lui, la mystique de la pauvreté dissimule mal l'absence d'esprit. Accumuler toutes sortes de savoirs, les éprouver au feu dévorant de son esprit, c'est pour Rabelais établir en définitive la cohérence de l'ensemble. Et il ne s'agit pas seulement de substituer la joie à l'excitation factice pour renier l'aspect triste et pauvre du savoir. Il faut plus que la joie, le délire. C'est dans le délire des fous que Panurge, au temple de la Dive, puise ses vaticinations inspirées.

Disons, pour reprendre la distinction nietzschéenne entre esprits dionysiaque et apollinien, qu'il nous semble que l'initiation participe du dionysiaque. C'est un délire de mots, de savoirs, de connaissances, une profusion de sons, qui nous mettent en communication directe avec l'esprit. Panurge ne dit pas autre chose, qui passe son temps à dépenser. Faire des dettes et des débiteurs est son seul souci. Son unique crainte est, par contre, de ne plus être

lié au monde qui l'entoure, de se retrouver un jour, brusquement, replié sur lui-même, pareil à ces mystiques qui ont rompu tous liens avec le monde. Pour exprimer cette terreur, il invoque le cosmos tout entier : le jour où le soleil refusera de prêter sa lumière à la lune, le jour où l'homme refusera de prêter sa semence à la femme, ... « rien ne se prêtant dans ce monde, il ne serait qu'une chiennerie » (III, 3). Le devoir de prêter, échanger, faire circuler toutes choses, telle est la condition d'un monde vivant et heureux.

Cette mystique de la circulation vaut mieux que celle de la pauvreté et de l'égoïsme. A quoi bon, par exemple, geler les mots ? Plutôt les dégeler, même ceux qui risquent d'être sanglants. Et qu'importe si les paroles ont un goût de sang dans la bouche ? Que le silence, si l'on se tait, ne soit pas la mort de tout discours intérieur, mais le silence qui précède — la préparant au fond de soi — la parole, un dialogue, cet échange.

Ainsi se réserve, dans l'air glacé et le secret du plein hiver, la joie carnavalesque que la soudaine arrivée du printemps fait éclater en rires et en cris sur les places des villages et autour de grands feux.

CHAPITRE VII

LA CIRCULATION DES SOUFFLES

Très liée à la Chandeleur à laquelle elle succède, le 3 février, la Saint-Blaise s'inscrit elle aussi dans le cycle de Carnaval. Elle est la première date possible du Mercredi des Cendres. Au Moyen Age ou à la Renaissance se déroulent à ce jour les foires, les fêtes du fil et de la laine, fêtes des cardeurs et des tisserands, dont nous n'avons pas pu ne pas parler, par anticipation, tant il est vrai que les rites de Carnaval s'imbriquent souvent les uns dans les autres. Mais il est d'autres coutumes, d'autres croyances ou dictons relatifs à ce jour, enfin d'autres métiers qui revendiquent le patronage de saint Blaise.

Comment donner la « couleur » magique ou religieuse de cette date du 3 février? On peut s'appesantir sur le culte du saint, ses reliques et ses légendes locales : une telle tâche, largement amorcée par les Bollandistes, est aussi longue que peu fructueuse à notre point de vue. Une autre voie, certes moins clairement tracée, sinueuse même, nous permet d'accéder d'emblée à l'un des aspects essentiels du culte de saint Blaise. Il convient au départ de donner tout leur poids à quelques lignes perdues dans l'œuvre imposante écrite par un père jésuite sur *Les caractéristiques des saints*. Étudiant des calendriers gravés sur bois, d'origine nordique, le père Cahier décrit ces baguettes sur lesquelles on a tracé une image pour chaque saint ou

chaque fête. Celles de Pâques sont, par exemple, marquées par une tiare, celles de la Vierge par une couronne. Si les grandes fêtes sont indiquées par des cornes à boire, le 3 février se signale par une corne décorée d'une série de hachures. Ce n'est donc pas cette fois une corne à boire, mais un instrument à vent : un cor. Le père Cahier fait alors remarquer que le 3 février est jour de la Saint-Blaise et que, partant de l'homophonie Blasen-Blasius, les peuples germaniques l'appelaient jour du vent ou du souffle : c'est le jour du Saint Souffle déjà évoqué à propos de la bataille des vents. Il ajoute, d'après un texte dont l'origine nous demeure inconnue, que les marins scandinaves interdisaient à leurs serviteurs de consommer ce jour-là des aliments flatulents ; un « vent » à cette occasion risquait en effet de provoquer les tempêtes durant toute l'année.

Le rapport ici affirmé entre souffle anal et tempête mérite qu'on s'y arrête longuement. Un autre moyen de contrôle du souffle est sûrement de fermer l'extrémité anale. Que l'on se remémore le rôle symbolique que tiennent dans toute l'œuvre de Rabelais les « trous bouchés » : trous de la Sibylle, de Saint-Patrice, de Gibraltar, tous ces orifices initiatiques qu'il faut à date fixe ouvrir ou fermer. A l'évidence, Rabelais donnait à ces allusions le sens libre de trou anal. Ainsi se justifient aussi les conditions blaisiennes de la naissance de Gargantua.

Chez Grandgousier et Gargamelle, à l'approche du Carême, on tue des bœufs gras pour les saler le Mardi Gras et préparer foison de salaisons pour le printemps. Chacun, le jour même, se régale de tripes. Malgré son état, Gargamelle en mange une telle platée qu'elle voit son ventre boursouflé par une belle matière fécale. Cela trompe les sages-femmes, ou les pré-sages femmes (que l'on peut ainsi nommer, puisque l'être auquel elles vont donner naissance sera aussi un signe). Entre le souffle qui gonfle en Gargamelle et l'enfant à naître s'installe la confusion. A plusieurs reprises, Rabelais souligne le quiproquo. Il parle de

cette matière fécale puis indique (en employant le terme ambigu de « larrys », qui désigne l'ensemble des tissus du bas) que l'on va boucher tout le bas. Les sages-femmes, en effet, ayant tâté Gargamelle par le bas et senti cette matière fécale, prennent celle-ci pour l'enfant. La naissance étant, à leur avis, prématurée, l'une d'elles administre alors à la mère un « restrictif horrible ». Le résultat de cette médecine est pour le moins inattendu. L'enfant, qui ne peut désormais passer par le bas, va sursauter, pénétrer dans la veine creuse, remonter suivant un trajet anatomique assez curieux, et sortir par le haut. C'est bien par suite d'une occlusion résultant d'un tabou que Gargantua naît par l'oreille gauche de Gargamelle ; car il y a similitude de sens entre l'interdiction de consommer des aliments flatulents le jour de la Saint-Blaise et celle de donner ce jour là une naissance anale. Le souffle qui est en Gargamelle sort donc par l'oreille, sous forme d'un enfant étonnant qui, dès sa naissance, réclame « A boire! A boire! »

Dans quelle mesure Rabelais s'est-il moqué au passage du thème de la fécondation de la Vierge par l'oreille ? Dans les proses de la Vierge, ce thème apparaît en effet très tôt, attribuant à la voix de l'archange Gabriel au moment de l'Annonciation le rôle fécondant. On posait donc dans ce cas un mouvement descendant du souffle ou de l'esprit (du Saint-Esprit) de l'oreille jusqu'au lieu d'une naissance normale, le sexe. Mais cette thèse, soutenue par certains hérétiques qui ne souffraient pas que la Vierge ait été véritablement femme, fut condamnée. N'aboutissait-elle pas à comparer Marie à un tuyau (fistula) à travers lequel, après avoir pénétré par l'oreille, le souffle aurait circulé comme à travers la tige creuse et sans nœud d'une plante ?

Dans le cas de Gargamelle, Rabelais inverse strictement ce mouvement ; le souffle y est ascendant. La fécondation se fait de manière normale, tant il est vrai que les parents de Gargantua faisaient très souvent « la bête à deux dos », l'androgyne, ou l'acte mouvant du belutage, selon les

images rabelaisiennes. Or la fécondation n'est-elle pas une question de souffle? L'étude du phallus chez les philosophes et les médecins de l'antiquité nous montre à l'œuvre une véritable pompe à âmes. Mais c'est par l'oreille que naît Gargantua - saint Blaise. Gageons qu'il sera maître du vin de la vérité et du souvenir, le « vin à une oreille ».

Ainsi Rabelais, en nous conviant à suivre, dès les premières pages de son roman, le mouvement ascendant d'un souffle porté dans le ventre, nous invite-t-il du même coup à une conversion paulinienne. Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas. N'avons-nous pas vu les pendus libérer leur âme par le bas, leur gorge serrée rendant impossible sa fuite par le haut? Il est un véritable langage des souffles du corps humain. En donnant la parole au souffle anal, Rabelais n'a pas oublié, en bon médecin galénique, le rôle qu'à l'autre extrémité joue la respiration. Dominateur du vent et du souffle, saint Blaise tient aussi la gorge sous sa dépendance, qu'il l'étreigne ou la libère.

Au niveau de cet organe se nouent la voix, la parole et le rire ; par lui s'établit notre rapport « alimentaire » à l'extérieur ; là se lie et se délie notre angoisse ; l'angine, la toux, la coqueluche, s'inscrivent dans l'espace magique de saint Blaise guérisseur. C'est par là que, derrière la pomme d'Adam, s'assure silencieusement l'échange vital d'esprit de l'homme au cosmos.

En Carnaval, ces différentes valeurs se trouvent diversement illustrées. Manger, manger beaucoup, ne relève pas de l'hédonisme : c'est un rite. Certains textes font état, dès le XVe siècle, d'une personnification facétieuse de Carnaval dans le domaine espagnol, sous le nom de San Gorgomillaz, San Gorgomellas : la Gorge. Goulu, Grand mangeur, Carnaval est celui dont la Gorge est vaste. Enfant de Carnaval, Gargantua n'est pas autre chose. C'est d'ailleurs cette personnification du goinfre que l'on retient encore dans la campagne française : un Gargantua y désigne

un gros mangeur. Sa gorge largement ouverte lui permet d'avaler d'énormes bouchées sans risque de s'étouffer.

Nous avons déjà vu qu'il n'est pas de saint ni de Dieu dont les pouvoirs ne soient ambivalents : pouvoir de guérir les maux qu'il provoque, ou de provoquer les maux qu'il guérit. Ainsi Gargantua, s'il peut sans le moindre dommage déglutir les plus gros morceaux, est aussi celui qui saisit la gorge de ceux dont il veut se venger. Son nom même ne désigne-t-il pas celui qui spécifiquement s'occupe de la gorge? Le jour anniversaire de sa naissance, d'après Rabelais, n'est-il pas, le 3 février, celui où l'on invoque Blaise, saint guérisseur spécialisé dans les maux de gorge?

Dans toute la chrétienté, on bénit alors la gorge des fidèles à l'aide de deux cierges croisés allumés. Cette pratique, ou d'autres analogues, semble ancienne puisqu'un médecin de Ve siècle, Aetius, recommandait en dernier recours, pour extraire un objet bloqué au travers du gosier : « poser la main sur la gorge du patient et dire : « par la vertu du bienheureux saint Blaise, os (ou tout autre objet), ou monte ou descend, sors comme Jonas fit du ventre de la baleine et Jésus du Sépulcre ». »

A l'image de la gorge libérée se superposent deux symboles de la résurrection initiatique, le prophète recraché par le grand poisson et Jésus s'extrayant de la gorge d'Enfer.

Prévenus comme nous le sommes maintenant des procédés sous-jacents à toute croyance populaire, nous pouvons supposer qu'il y a dans de telles références bibliques bien autre chose qu'un plaisir de pédant. En quoi éclairent-elles donc les pouvoirs ou le rôle de saint Blaise? D'autres textes très importants de l'Antiquité pourront nous aider à le déterminer. Des Pères de l'Église y attaquent les religions à mystères, accusant le diable de les avoir faites très semblables au christianisme dont il aurait même singé les rites.

C'est par exemple ce qu'affirme Maternus dont l'essentiel

de la démonstration porte sur Pâques, plus particulièrement sur la préparation à cette date des saintes huiles utilisées toute l'année. A l'onction de la religion véritable, il oppose une onction diabolique faite sur la gorge des fidèles, par les dévots d'Atys et d'Orphée très probablement, et accompagnée de ces mystérieuses paroles : « console-toi, car il est vivant ». Par quel mécanisme symbolique la résurrection du dieu est-elle associée à une bénédiction de la gorge? Toute religion à mystères suppose qu'un être divin meurt puis renaît. Pour le fidèle lui-même qui, en communiant, avale dieu comme celui-ci est « avalé » par l'enfer, ne faut-il pas que, par l'une ou l'autre extrémité, ce dieu puisse ressortir?

Aux Indes, suivant un rituel d'initiation, le maître avale le disciple. Entre eux s'établit alors un dialogue pour savoir par où le second doit réapparaître. De même Rabelais, sous le pseudonyme d'Alcofribas Nasier, est dégluti par Pantagruel. Il observe le monde intérieur de son maître, les villes de Pharynge et Larynge, qu'il espère décrire quelque jour sous le titre d' « Histoire de Gorgias ».

L'acte si simple d'avaler pose, dans ces instants d'angoisse et de tremblement que sont les temps forts du sacré, un redoutable problème. La gorge sèche, nouée, se prête mal à sa fonction. Que l'on songe aux fantasmes enfantins sur la déglutition de l'hostie tels qu'ils fleurissent lors du rite de passage qu'est la première communion. Les enfants ne croient-ils pas en effet que les blasphémateurs, plus particulièrement ceux qui ont blasphémé contre le Saint-Esprit, vont brusquement se trouver étouffés par l'hostie?

Mais par-delà ces craintes, quel est le sens profond de la communion? Dans le système chrétien, Pâques en est la base. Celui qui communie s'identifie au monde qui, pendant quelques jours, engloutit Jésus. Il doit participer à l'angoisse de ce monde et soudain, au bout de trois jours, délivrer l'homme-dieu qui l'habite, permettre sa résurrection. Il lui faut pour cela, au cours des saintes joies de la nuit

de Pâques, rire en ouvrant la bouche, se livrer au rite du Rire Pascal.

Comment ne pas mettre ceci en parallèle avec un aspect du culte d'Atys? Le jeune dieu phrygien ne ressuscite-t-il pas lui aussi après trois jours? Ses dévots, à cette occasion, célèbrent le Rire dans une fête nommée Hilaries, qui coïncide, dans sa date, avec la clef antérieure de Pâques.

Ainsi s'explique l'*ouverture* du roman de Rabelais : une invitation à rire. « Mieux est de ris que de larmes écrire » car « rire est le propre de l'homme ». On rit d'ailleurs chez Rabelais, notamment lors du banquet de la naissance de Gargantua. Ouvrir alors grand la bouche c'est, pour les « bien ivres », faciliter magiquement la sortie de Gargantua. Pourquoi, au tout dernier chapitre, dans le ventre du temple de la Dive Bouteille, maintenir que boire, et non plus rire, est le propre de l'homme? C'est que les chercheurs de vérité sont parvenus à l'endroit précis où se forment les âmes, dans ce royaume souterrain où elles sont invitées à boire au breuvage de mémoire pour renaître libérées.

Ce sont des images identiques qui très tôt vont proliférer pour meubler le silence des évangiles sur la descente du Christ aux limbes, descente que les rites pascaux réactualisent annuellement. A cette date, Christ s'emploie alors à réaffermir les chaînes du diable et à libérer les âmes.

Nous retrouvons ici en jeu dans les coutumes et les fêtes ce que nous pourrions appeler la loi d'alternance quarantenaire. C'est à la Chandeleur-Carnaval que peut surgir une première fois l'être psychopompe, homme sauvage ou bien ours qui déshiberne, ramenant du monde souterrain, dans son ventre ou dans une vessie, sous forme de pets ou de vesses, les âmes de l'au-delà.

S'il ne sort pas définitivement en ces premiers jours de février, il apparaîtra à la première date possible de Pâques. Dans ce cas, la date de sa résurrection coïncide avec celle de Jésus.

Il semble donc que la chrétienté, dans son effort d'occu-

pation du temps calendaire, plus important peut-être que son souci de diffusion dans l'espace, se soit conformée à des rites et des croyances qui n'entraient pas en contradiction avec le système carnavalesque. Dans les premiers siècles, les Phrygiens, par exemple, restaient les tenants d'une Pâque fixée à l'équinoxe de printemps, recouvrant ainsi à la fois la résurrection d'Atys et la sortie de l'ours.

I est certes une différence essentielle qui porte sur la durée du voyage dans l'au-delà de l'être sacrifié. La descente du Christ aux limbes s'effectue en trois jours, l'ours ou l'homme-sauvage « hiberne » quarante ou quatre-vingts jours. Mais ce décalage seul permet, par-delà les différences, de conserver l'accord des deux systèmes.

Faut-il encore s'étonner, avec les Pères de l'Église, de voir combien se ressemblent les religions de Mithra, d'Atys, d'Orphée et du Christ? Il s'agit selon nous des membres épars d'un très ancien culte de l'ours tel qu'on peut encore l'observer en Sibérie ou chez les Aïnous. Chargé de messages pour l'au-delà, le jeune animal y est rituellement mis à mort.

Nous avons déjà envisagé les rapports topiques de saint Blaise et de l'Ours à Berzé-la-ville. Il nous faut maintenant considérer la légende du saint en insistant sur certains de ses épisodes. Légende ou mythe? Nous sommes d'autant plus autorisés à nous poser une telle question que la plupart des hagiographes, à la suite des Bollandistes surtout, se montrent très sceptiques quant à la valeur historique de ses actes. L'analyse de sa vie permet-elle de répondre?

Saint Blaise, élu évêque de Sébaste en Arménie, se retire sur le mont Argée, l'un des plus importants sommets au centre de l'actuelle Turquie. Envoyés sur les lieux par le gouverneur du pays, des chasseurs parviennent à l'antre dont il a fait sa retraite. Immobiles, rangées autour de lui, une multitude de bêtes sauvages placées sous sa protection suivent sa prédication.

Un homme assis, au seuil de sa caverne, entouré d'animaux sauvages, voilà donc l'un des tableaux centraux de la vie du saint. N'est-ce pas aussi très exactement l'image d'Orphée, ce que les spécialistes de l'iconographie ont implicitement reconnu en intitulant cette scène de la légende « saint Blaise en Orphée chrétien »? On ne peut ignorer d'autre part qu'Orphée lui-même apparaît parfois sous une forme animale, celle de l'ours. Certaines représentations très anciennes en font foi, dans lesquelles on s'est jusqu'ici refusé à voir autre chose qu'une caricature. L'une d'elles (actuellement au Louvre) date du IVe ou du Ve siècle, époque où se développait le culte de saint Blaise. Une autre se trouve dans un palais Ommeyade. Orphée y est peint sous les traits d'un ours qui, assis au sommet d'un monticule, charme de sa harpe un cercle attentif d'animaux sauvages.

Comment expliquer l'apparition de ce thème dans la légende chrétienne? Il semble bien qu'à la date du 3 février saint Blaise nous offre une variante du culte de l'ours. Il est l'homme sauvage-ours, maître des animaux de la forêt, dont tout un ensemble de contes et de traditions conserve le souvenir. Selon des légendes populaires arméniennes, un géant qui habitait sur le mont Argée en avait interdit l'accès aux chasseurs, aussi tout le gibier y cherchait-il asile. Ce géant protecteur n'est autre que l'être que tant de traditions considèrent comme l'ancêtre de l'homme : le grand-père, le Vieux de la Montagne..., l'ours.

Capturé dans sa caverne par les soldats du gouverneur, saint Blaise est garotté puis emmené à Sébaste par les pentes du mont Argée. Cette scène est mimée au cours de certaines fêtes carnavalesques. On voit alors des membres des confréries « facétieuses », déguisés en ours ou en homme-sauvage, se laisser rouler le long des collines jusqu'au village en compagnie d'un ou de plusieurs chasseurs.

Des rites portent témoignage des miracles accomplis par le grand thaumaturge pendant cette descente, marquée

par deux rencontres essentielles. Une veuve désolée, dont l'unique porc vient d'être ravi par un loup, se jette aux pieds du saint. Le loup est lui aussi un maître de la mort, un Seigneur de l'au-delà, mais qui s'oppose à l'ours. Saint Blaise lui dispute sa proie et obtient que le porc soit rendu à la veuve. Il s'agit là en fait d'un symbole. Le pouvoir du saint est de rappeler à la vie l'âme de l'animal, comme la suite de l'histoire nous permet de l'établir. Apprenant le sort réservé au saint, jeté dans une prison dès son entrée en ville, la femme sacrifie en effet son cochon. Reconnaissante, elle offre au prisonnier la tête et les pieds de l'animal, du pain, et une chandelle. Il la bénit alors et lui promet l'abondance des biens de la terre et de la lumière pendant toute l'année à venir pour elle, ses descendants et tous les hommes qui voudront bien, à pareille date, l'imiter en de tels rites. C'est là de toute évidence le rappel d'une coutume païenne de début de printemps. D'une offrande sacrificielle de produits de la terre au dieu protecteur, on attendait abondance et prospérité.

Cette légende est également l'un des textes les plus anciens que l'on ait sur l'usage sacré de chandelles situé non pas, malgré son nom, à la Chandeleur-Présentation de la Vierge, mais le lendemain, à la Saint-Blaise. Faut-il rappeler qu'avant d'être faites de cire, les chandelles étaient de suif ? C'est en fait à la tuerie du cochon en Carnaval, et au problème corrélé de la circulation de l'âme de l'espèce, que cet épisode de la veuve nous renvoie. Après saint Antoine, saint Blaise nous apparaît ici comme une nouvelle incarnation du maître des âmes du porc.

L'autre rencontre du saint sera pour nous tout aussi riche d'enseignements. Une femme dont l'enfant est pratiquement mort, étouffé par une arête, vient implorer la guérison de son fils. A l'instant, saint Blaise sauve l'enfant et promet cette fois-ci d'exaucer aussitôt tous ceux qui, dorénavant, l'invoqueront en cas de maladie de gorge.

Ce saint agraire, qui bénit et multiplie les semences et

les animaux, est donc aussi un saint guérisseur, « spécialiste » des maux de gorge et de toutes les angines qui vous étranglent ou vous étouffent. Ce miracle et cette promesse fondent le rite de la bénédiction prononcée le jour de la Saint-Blaise. On comprend alors que les métiers de la voix se placent sous sa protection. En Catalogne, les crieurs publics, « corredor del coll », l'ont choisi pour patron. En Grèce, les confréries de chanteurs ou de chantres lui recommandent tout particulièrement le soin de leurs cordes vocales. Ils célèbrent à la Saint-Blaise une messe exceptionnellement brillante, jouant de toutes les possibilités de leur voix pour honorer celui qui libère leurs chants.

Une fois encore, c'est l'image du grand chantre de l'Antiquité qui s'impose ici. Nous constatons que c'est autour d'un maître des sons et de la musique que se sont regroupés sur le mont Argée les animaux, comme, autour d'Orphée, les bêtes sauvages gagnées au charme de ses accords.

Maître de la musique, saint Blaise l'est en tant que guide du voyage des âmes qui assure leur passage entre les sphères et leurs harmonies. En effet, qu'elle s'incarne ou se libère, il n'est pas d'âme qui n'entende alors pendant son trajet la série de notes produites par les sphères. La composante musicale des êtres psychopompes, Orphée, saint Blaise, mais aussi Hermès, Linos ou Pythagore, n'a pas, selon nous, d'autre cause. Car la musique de notre monde est le reflet de la musique des sphères. La théorie platonicienne ne voit-elle pas dans l'émotion musicale l'empreinte dans notre âme du souvenir de sa chute ? Seule l'âme musicienne pourra, dans notre monde comme dans l'au-delà, assurer son vol le long de la gamme.

Toutes les légendes d'origine de la musique mériteraient ici qu'on les examine en détail. Elles s'accordent entre elles pour la situer dans le silence.

Être maître du voyage des âmes, à la fois souterrain et supracéleste, leur faire accomplir ce périple qui, du centre du monde, mène au ciel empyrée, au niveau de la Voie Lactée, c'est, pour Orphée comme pour saint Blaise, partir de ce point de silence absolu qu'est le centre de la terre, parcourir toute la gamme musicale, et parvenir enfin à un nouveau point de silence. C'est, aux bornes de tout son, poser deux infinis de silence.

De la progression harmonieuse, la lyre d'Orphée est le symbole exact. Chacune de ses cordes ne participe-t-elle pas, selon la doctrine pythagoricienne, à l'une des parties du monde? Par l'effet de cet accord, Orphée non seulement rassemble autour de lui tous les êtres vivants, mais il fait encore danser les montagnes. C'est sur les sphères célestes qu'en vérité il joue.

Mutisme et parole, angoisse et silence, chant et musique, ce sont ces mêmes éléments que l'on retrouve liés, à l'origine de la musique en Occident, autour de l'extraordinaire naissance de Jean-Baptiste. Au tout début de son évangile, Luc évoque les naissances symétriques et inverses, à six mois d'intervalle, de saint Jean et de Jésus. Dans les deux cas, l'Annonciation est faite par un ange du Seigneur. Mais avant même de naître, Jean saisit la voix de son père car, pour n'avoir pas cru aux paroles de l'ange, Zacharie est frappé de mutisme. Il ne retrouve la parole que pour le baptême du Précurseur et entonne aussitôt un cantique. La musique et les chantres sont si étroitement associés au personnage du Baptiste que, lorsqu'au x[e] siècle, Gui d'Arezzo décide de donner aux notes de nouveaux noms, c'est d'un hymne composé en l'honneur de ce libérateur de la gorge, l' « Ut queant laxis », qu'il s'inspire (1).

(1) Jacques de Voragine, *La légende dorée*, éd. Garnier-Flammarion, tome I, p. 409. « Paul, qui a écrit l' « Histoire des Lombards », diacre de l'Église de Rome et moine du mont Cassin, devait une fois faire la consécration du cierge, mais il fut pris d'un enrouement qui l'empêcha de chanter ; afin de recouvrer sa voix qui était fort belle, il composa en l'honneur de saint Jean-Baptiste l'hymne « Ut queant laxis resonare fibris mira gestorum famuli tuorum », au commencement duquel il demande que sa voix lui soit rendue comme elle l'avait été à Zacharie. »

C'est bien là encore de la gorge saisie, du silence et de l'aphonie, que naît la musique.

Toutes les religions à mystères connaissent cette même alternance. Le silence absolu qu'on y impose, signe de la mort, ne sera rompu que par la résurrection du myste, de l'initié. Un tel silence marque l'instant où Dieu en nous, en notre centre, nous rend, par l'effet de la communion, semblables au monde qui le comprend. A cette période de silence contraignant succèdent les cris, les rires et les chants par lesquels la divinité brusquement libérée jaillit hors de nous et nous délie de notre angoisse. Tel est très précisément le sens de l'Alléluia, à Pâques : délivrer Dieu qui est en nous. Bien qu'il doive se chanter dans une atmosphère de joie, cette joie n'en est pas l'aspect fondamental. L'Alléluia est un rite gestuel qui, par la magie imitative des vocalises du neume, fait parcourir à Dieu et au chanteur l'ensemble de la gamme musicale. En cela réside l'essentiel.

Nous venons de constater qu'autour des notions de gorge et de souffle s'organise un ensemble mythique cohérent de dieux et de saints dont saint Blaise est le centre dur. En assurant la protection de la gorge des fidèles et la circulation du souffle, il domine non seulement les fonctions du parler, du chanter, et du rire, mais aussi celles du manger et de la toux.

Tout cet autre pan de son activité (justifiée par son martyre) qu'est le patronage, déjà évoqué, des cardeurs et des tisserands, s'intègre-t-il dans cet ensemble? Il nous ramène en effet dans le domaine, à première vue très différent, de la purification et du cardage abordé dans l'étude sur saint Paul. Blaise subit le martyre des peignes de fer.

Sa passion est celle du chanvre, du lin et de toutes les plantes textiles. Il est l'Esprit de ces plantes au même titre que Dionysos, Cérès et Linos respectivement pour la vigne, le blé et le lin. La totalité des rites, des coutumes et des croyances de Carnaval relatives aux textiles trouvent dans sa légende leur mythe d'origine.

La Saint-Blaise, en Angleterre surtout, et le Carnaval, connaissent le tabou du travail des fibres textiles, cardage et purification, par crainte de lier magiquement les vents. La relation du pantagruelion au souffle y est donc explicite.

Comment situer, face à ces deux pôles, le caractère ursin de Blaise? Est-il chanvre, est-il ours? Pour des raisons de symbolisme élémentaire, les cheveux et les poils correspondent, dans le registre animal, aux fibres du domaine végétal. Les jeunes filles procèdent aux semailles, les cheveux dénoués ; la présence d'un chauve est de mauvais augure. Les divinités chargées de la croissance ont en commun un aspect velu et hirsute. L'ours est donc en fait le maître de toutes les plantes textiles dangereusement liantes. Nous en trouvons confirmation dans l'aspect de sa parèdre, l'être mythique qui lui est associé : nymphe des fontaines, des sources et des lacs, sirène médiévale compagne de l'homme sauvage, Mélusine, elle est représentée peignant sa longue chevelure. Elle est la redoutable image du rouissage.

Enfin, saint Blaise est-il ours, ou souffle? Déjà Aristote nous apprend que le jour de sa déshibernation cet animal mange d'une plante purgative et expulse un bouchon anal qu'il a conservé tout l'hiver. C'est ce pet de l'ours qui assure la libération printanière des âmes.

CHAPITRE VIII

LE BESTIAIRE MYSTIQUE

Saint Antoine et son cochon, sainte Brigitte et sa vache, l'ours Blaise et le bétail cornu, Kernunnos et le cerf, sont autant de figures de Carnaval qu'accompagne leur animal familier. Le rôle que tiennent dans ce cycle mascarades et déguisements animaux n'est pas moins caractéristique.

Les historiens des religions et les ethnologues ont jusqu'ici interprété ce bestiaire soit comme des personnifications de Carnaval, soit comme des représentants des âmes des morts. D'autre part, les inventaires descriptifs, celui de Van Gennep tout particulièrement, sont amenés à distinguer les animaux (réels) envisagés comme personnification, et les déguisements associés aux quêtes et mascarades. Ainsi s'ouvre des uns aux autres, par la fausse vertu d'un classement rationnel, un fossé artificiel. Le bœuf gras, promené par les bouchers dans les rues de la ville avant d'être sacrifié, n'est pas mis en relation avec les confréries de cornards ou de cocus, non plus que le lièvre avec le bonnet à oreilles des fous. Pourtant, la relecture attentive des rites de sacrifices animaux met en évidence les liens qui les unissent.

On n'a pas assez remarqué que les animaux qui apparaissent en Carnaval ne sont pas uniquement choisis en fonction de leur valeur grasse ou alimentaire. Ils véhiculent en fait bien d'autres signes. Pour nous, les déguisements car-

navalesques ne posent pas le problème général du masque, mais la question de l'association spécifique de certains animaux à un temps calendaire précis. Ainsi, un animal aussi familier que le chien, inconnu en Carnaval, paraît aux jours caniculaires. Chaque période de temps possède son langage propre. Chaque terme de son bestiaire est au centre d'une constellation sémantique dont elle privilégie les thèmes qui offrent entre eux une cohérence (1).

Au risque de passer pour des tenants de la théorie frazérienne, bien plus condamnée que lue de nos jours, il nous paraît important de vérifier dans les faits cette proposition théorique et de préciser à travers eux comment nous envisageons les rapports des animaux réels, des déguisements et des sacrifices en Carnaval.

L'ours nous est apparu comme un « seigneur » de première importance. Sa sortie au 2 février, sa descente de la montagne à l'occasion de la Saint-Blaise, l'étendue et la durée du culte dont il fut l'objet, n'épuisent pas la liste de ses interventions dans la tradition populaire. D'autres contes seraient à envisager, celui de Jean de l'Ours par exemple. Ce médiateur privilégié entre deux mondes n'est pas pour autant le seul « faiseur de printemps » du Carnaval.

Tous les animaux dont la réapparition ou la déshibernation sont liées à l'approche du printemps se sont vu attribuer un rôle psychopompe : on s'en remettait à eux pour la circulation des âmes. Certains, comme la cigogne, sont toujours présents dans la mythologie et les dictons contemporains, associés à la venue du printemps. Elle assurait bien le transport des âmes, interprété récemment comme celui

(1) Cette surdétermination par Noël, Carnaval, Pâques, etc. de l'ensemble des faits et des objets qui leur appartiennent, ne peut être exprimée que sous forme d'un tableau, ou mieux, d'une structure dans l'espace ; car les paliers du bestiaire, de la flore, des objets de rites, sont interdépendants.

des enfants. C'est encore l'un des déguisements favoris du Carnaval germanique et slave.

Ces animaux qui ne sont plus cependant, de nos jours, que les signes du changement de saison, étaient autrefois les véritables faiseurs de printemps. On attendait d'eux qu'ils rapportent toute l'âme, tout l'esprit dont l'année naissante, enfin fécondée, allait enfanter le temps. Sans eux, il n'était pas de renouveau possible. C'est dans la pleine conscience de ce pouvoir de l'animal sur la nature que les hommes, en cette période critique, mimaient les animaux. Encore faudrait-il préciser le sens exact de cette mimesis.

Chaque espèce ayant sa place dans la création (comme l'enseignent toutes les mythologies) et sa signification, aucun masque animal ne saurait être « gratuit ». Pas plus qu'on ne se métamorphose au hasard, nul ne se déguise impunément.

Une parure fondamentale de Carnaval — il s'agit là encore d'un oiseau — était celle de coq, pratiquement disparue de nos jours. Il faut en effet remonter au XVI^e^ siècle pour rencontrer des gens déguisés en coq. C'est pourtant ainsi que, de façon indirecte, toutes les confréries de Carnaval connues sous le nom de confréries de fous se costument : leurs membres ne se coiffent-ils pas d'un bonnet appelé « coqueluchon »? D'après les iconographies les plus anciennes que nous en ayons, c'est une cuculle surmontée d'une tête de coq. Avec le temps, le coqueluchon ne conserva à son sommet qu'une crête rouge dentelée. Dans l'œuvre de Bruegel, les deux formes apparaissent côte à côte.

Le coq était, en Carnaval, sacrifié en divers contextes. Dans les petites écoles, dès le début du XIII^e^ siècle, les enfants organisaient au jeudi gras des combats de coqs à l'issue desquels le propriétaire du vainqueur, proclamé « roi des coqs », portait son animal en triomphe et se voyait

décoré de ses plumes. C'était un roi de Carnaval qui s'identifiait au coq lui-même.

On procédait ensuite à de véritables sacrifices de coqs ou de poules : suspendus par les pattes, ces animaux étaient décapités, soit qu'on leur arrachât la tête, soit qu'elle ait été brisée ou coupée à l'aide d'un sabre ou d'un bâton. Celui qui avait réussi cet exploit, nouveau « roi du coq » ou « du bâton », ornait sa coiffure de la tête du coq sacrifié ; ce qui devait évoluer sous la forme du coqueluchon. Ce sacrifice est à l'origine du jeu de colin-maillard (1).

Plus proche de nous, qui ne se souvient de cette scène d'un film de Buñuel où des jeunes gens, lancés au galop de leurs chevaux dans une rue d'un village espagnol, tentent au passage d'accrocher la tête d'un coq, cherchant si possible à se faire arroser par le sang de l'animal ?

On sait par un poème de Gringore (de 1510) que l'on attendait du coqueluchon protection contre les maux de gorge dont la coqueluche est l'un des principaux (2). De toute évidence, l'apparition relativement tardive du nom de cette maladie découle de deux phénomènes corrélés : on s'en protège par un bonnet qui a lui-même nom coqueluchon, et surtout, à ce que disent les médecins eux-mêmes, cette toux rappelle le cri du coq. Celui qu'attaque l'esprit de la coqueluche, la victime de ce violent mal de gorge, le Tousseur en un mot, va donc à tous points de vue imiter le coq : par sa toux d'une part (quintes terminées par une sorte d'aspiration), par son couvre-chef de l'autre. Il se rend en tout semblable à l'animal qu'il a sacrifié.

C'est dans une autre fête célébrée en temps carnavalesque que l'on trouve l'explication de ce dernier point. Au 20 janvier, jour de la Saint-Sébastien, les archers procèdent à la désignation d'un « roi de l'oiseau ». On organise ce jour-

(1) Cf. C. GAIGNEBET, article sur le Jeudi Jeudiot, in *Bulletin folklorique de l'Ile de France*, 1968.

(2) Invoquer saint Blaise était le second remède possible contre cette toux convulsive.

là un « tir sur le roi » : c'est dire que les archers tuent symboliquement l'ancien maître de leur confrérie.

Dans un schéma frazérien, les cérémonies propres à ces groupements s'expliquent aisément. Le dieu ou son représentant ne peut vivre qu'un an, au bout duquel il doit être renouvelé. Le déroulement du meurtre rituel de l'ancien maître va se calquer ici sur le martyre de saint Sébastien, scène que l'on reconstitue en substituant le maître de la confrérie au saint, et l'oiseau-roi au maître.

L'instant où s'inaugure cette royauté annuelle est celui du « coup du roi ». Un oiseau vivant ou un modèle de bois, attaché en haut d'une perche, est tiré successivement par tous les confrères. Celui qui donne le coup mortel est désigné, aux acclamations de ses pairs, « roi de l'oiseau ». Il sera à son tour sacrifié, sous la forme de son substitut animal, l'année suivante.

Les confréries d'archers reprennent ici à leur compte les rites et le symbolisme des groupements de jeunesse carnavalesques, Abbayes, Royaumes, Coqueluchiers. A la fois protecteur de la voix et guérisseur de la toux, le coq assure, sous la forme du coqueluchon des fous, l'exacte circulation des souffles, si critique à cette époque de l'année.

Le déguisement en cerf, que l'on revêtait dès le mois de décembre, nous renvoie quant à lui à la figure du Cocu, l'homme cerf. Comme l'ours, le cerf est censé avoir séjourné dans l'au-delà sous l'avatar de l'homme cornu, dieu souterrain des Celtes, Kernunnos. La divinité chthonienne resurgie en Carnaval se saisit de la terre et renvoie alors la personnification de l'hiver, non sans échanger avec elle ses cornes. Toutes les religions connaissent un tel principe d'alternance qui justifie les changements de la nature et le temps qui en résulte.

C'est ce schéma qui est en œuvre dans une scène à laquelle nous fait assister Geoffrey de Monmouth, dans la *Vita*

Merlini. Merlin, retiré dans sa chère forêt calédonienne, apprend dans les astres l'imminent remariage de sa femme. Monté sur un cerf (c'est sous l'aspect de cet animal qu'il apparaît dans la *Vulgate*), il se rend au palais, suivi des animaux de la forêt. A une fenêtre, Gwendolina et son fiancé, surpris par son équipage, éclatent de rire. Furieux, Merlin arrache les cornes de sa monture et les jette à la tête de son rival qui descend, encorné, au royaume souterrain.

Tout le contexte de cette scène étrange est carnavalesque. Merlin le sauvage, à sa sortie des bois, fait le printemps. Il instaure en outre, par ce rite de transmission des cornes, l'alternance des cocus.

Il faut aussi rappeler que la lune du Mardi Gras (Nouvelle Lune) est elle-même cornue. N'est-ce pas d'ailleurs cette relation directe de la lune et des cornes qui, en astrologie, justifie le Taureau comme demeure de cet astre? Le temps de cette lune cornue est pour l'homme celui de laisser sa femme subir l'influence d'un nouveau principe mâle. C'est ainsi que la nature circule et change, qui ne peut recevoir de modification que de l'extérieur, non d'elle-même. La terre ne peut aller nulle part : un champ ne bouge pas, et pourtant, il change. Une prairie reste immobile : l'herbe, cependant, y croît brusquement au printemps. N'est-ce pas qu'un agent extérieur est venu modifier, féconder la terre-mère? Cet autre principe actif, mâle, comme le sont toutes les divinités intermédiaires, devra, lorsque la saison qu'il incarne s'achèvera, céder sa place à celui qu'il avait supplanté (dans un système supposé binaire) et porter à son tour les Cornes, emblème des instants, marqués par les rites de passage, où les temps basculent.

Ainsi se résout, selon nous, l'énigme des cornes du Cocu.

A l'intérieur des confréries de Cornards, le maître de ce groupe carnavalesque se prête aux environs du Mardi Gras à un défilé traditionnel : l'assouade.

Le cocu, ou celui qui est censé l'être, ou son voisin qui le remplace, est hissé sur un âne, la tête tournée vers l'arrière, tenant en guise de bride la queue de l'animal. Des suppôts suivent l'équipage, munis de soufflets. Le cocu et sa monture forment là encore un seul et même personnage : l'homme est coiffé d'oreilles d'âne ; il est, en Provence, appelé l'Ase. Quel mythe sous-tend cette mascarade?

Descendu dans le royaume souterrain, l'âne, le cocu, a libéré des âmes. Pour éviter que toutes ne partent à sa suite, le dieu de ce royaume ne lui permet d'en sortir qu'à rebours, sans tourner le dos. Ainsi n'entraîne-t-il que le lot d'âmes qui lui est attribué, abusant par sa démarche inversée les autres morts. Il est en effet nécessaire qu'à chaque période un certain nombre d'âmes restent au « purgatoire ».

Or, c'est en portant, comme l'ours, les âmes dans son ventre, que l'âne, le cocu reparaît. C'est pour récupérer celles qu'à chaque pet il évacue, que les suppôts lui soufflent au derrière, lui administrant à sa sortie un véritable clystère venteux.

L'énorme soufflet utilisé pour les chevaux apparaît aussi, systématiquement, le Mercredi des Cendres. C'est en effet avec cet imposant « bouffet » qui sert à gonfler l'animal que l'on équarrit, pour en tendre la peau, que l'on procède aux danses des soufflaculs.

Les jeunes gens en tenue de chienlit — grande chemise tachée au derrière et bonnet de nuit — se suivent à la queue leu leu, munis de soufflets. Le premier fait place nette avec un balai, le dernier manie le bouffet. Chacun souffle au derrière de celui qui le précède. Ainsi sont libérées les âmes des morts qu'ils portent en eux.

La scène paraîtrait étrange si nous n'évoquions ici les croyances africaines selon lesquelles l'âme d'un animal qui trépasse s'échappe par le cul. Autour de l'anus de la bête abattue, le griot procède à des onctions et des incantations.

Dans le système des mentalités que nous essayons ici de préciser, il y aurait lieu de se demander si souffler, pour

le gonfler et l'équarrir, à l'intérieur d'un animal de boucherie, ne fait pas problème. Au-delà de l'acte purement technologique, n'y a-t-il pas dans cette opération le reflet d'un désir ancien de « ressusciter » l'animal ou d'en recueillir l'âme? On comprend mieux, dans cette perspective, les rôles complémentaires du « bouffet » et de la vessie autour de la mort du porc et du bœuf.

Un autre mode de réification du souffle partout présent en Carnaval est la danse du feu aux fesses ou tiou-tiou. Chacun des participants (toujours en tenue de chienlit et à la queue leu leu) cherche à allumer à l'aide d'une chandelle la petite queue de papier tortillé accrochée au bas du dos du danseur qui le devance. Ce sont les pets que l'on allume en fait, et les âmes revêtent ici la forme, chère aux stoïciens, du pneuma igné. Quant aux chandelles, ne sont-ce pas celles de la Chandeleur-Carnaval, celles que l'on éteint brusquement à Rome le Mercredi des Cendres, aux cris de « Moccoli, moccoli » (rats de cave) et de « Carnaval est mort », et dont la flamme, près du chevet des mourants, va guider l'âme de l'agonisant dans l'au-delà?

L'âne, monture du cocu et véhicule des âmes en Carnaval, est à l'évidence l'un des représentants privilégiés du changement des périodes de temps. A suivre le calendrier de ses apparitions, on note en effet qu'il se met au pas d'un rythme quarantenaire, donc de type lunaire.

Dès la Saint-Martin, date du début de l'hiver populaire, en Allemagne par exemple (et il est plus d'un âne ou d'un ours qui porte ce nom), le compagnon de l'apôtre des Gaules imprime dans le calendrier l'empreinte de son sabot. Partout en France, comme la jument de Gargantua, il laisse sous le nom de « pas de l'âne » la trace de son passage et de ses bonds prodigieux.

A la fin du carême que ce saint inaugure, aux derniers jours de décembre et au début janvier, les fêtes des Fous

et de l'âne animaient les chapitres des cathédrales. Souvent revêtu d'une chape et honoré, l'animal pénétrait dignement dans l'église, vénéré comme la monture de Balaam et des Rois. A Beauvais, à Sens, à Rouen, au cours de la messe des Fous, on imitait son chant dans le cantique qu'on lui dédiait.

Quarante jours théoriques plus tard, à la Chandeleur-Carnaval, nous l'avons vu apparaître sous la double forme de monture du cocu et du fou au bonnet d'âne. Mais, parce qu'alors le temps « se retourne » et bascule dans l'année nouvelle, c'est à reculons qu'il se présente. Une monture sur laquelle on se tient à l'envers, comme fait le cornard, n'est-elle pas en effet l'équivalent d'un animal normalement monté et qui irait à rebours.?

Aux Rameaux, Pâques fleuries, qui marquent le début de la phase terminale du Carême, Jésus pénètre dans Jérusalem aux acclamations de la foule, sur une ânesse dont le choix nous est soigneusement décrit dans l'Évangile. Ce triomphe populaire du roi des humbles s'achève quelques jours plus tard dans la scène où les soldats romains le hissent au rang de roi facétieux des Saturnales. De nos jours, cette entrée solennelle est encore mimée et une statue du Christ montée sur un âne à roulettes traverse certaines villes d'Alsace, de Pologne ou d'Allemagne.

L'Ascension - 1er mai est un autre jour des ânes. Les fous y pratiquent à nouveau l'assouade pour les maris battus et un curieux dicton nous explique l'interdit du mariage à cette date. « Seuls les ânes se marient en mai », affirme-t-on. Pour nous, ce tabou, déjà connu d'Ovide, se justifie de la manière suivante. A neuf mois du 1er mai naîtront, en Carnaval, des fous qui ne doivent être qu'enfants de fous. Ainsi se trouve réservé à la confrérie initiatique le privilège de donner naissance à l'enfant de Carnaval.

Nous venons de dessiner sur près de six mois une frise animale où l'image de l'âne apparaît alternativement droite ou à rebours. L'aspect de cette demi-écharpe zodiacale « à un seul animal » ne peut-il être comparé au Zodiaque traditionnel ? Manilius, dans ses *Astronomiques*, ne note-t-il pas soigneusement l'allure des animaux qui pénètrent dans cette carrière, et leur sens ? Ainsi le Bélier ouvre-t-il l'année de ses cornes tandis que le Taureau semble, pareil aux bœufs d'Apollon dérobés par Hermès, aller à reculons. C'est par un axe de symétrie qui leur est externe que ces signes, face à face ou dos à dos, entrent en relation. D'autres, à l'inverse, comme les Poissons, les Gémeaux ou la Balance, sont en rapport d'opposition interne.

Il y a alors lieu de se demander si ces axes de symétrie, composés avec ceux de l'astrologie traditionnelle (opposition et quadrature), ne sont pas les marques d'un temps qui change et bascule. Car si la roue du Zodiaque, dans son ensemble, va « quelque part » et mesure le temps annuel, la position relative de chacun des signes y crée les discontinuités propres aux rites de passage.

Dans cette perspective, les signes qui vont à contresens seraient ceux là mêmes qui guident les âmes lors de leur (ré)incarnation. L'exemple de l'âne ne nous a-t-il pas montré qu'on ne peut délivrer les âmes de l'au-delà qu'en le quittant à reculons ?

Bien plus que la rupture d'un tabou sur la vision, c'est de ne pas sortir ainsi des Enfers qui constitue la fatale erreur d'Orphée. Pour ne pas avoir à se retourner, il pouvait en effet soit utiliser un miroir (1) pour regarder derrière lui, soit s'en aller à reculons.

(1) Sur les rapports du miroir de la Mélusine psychopompe et de la mort, cf. Claude GAIGNEBET, « Folklore est mort », in *Revue d'histoire religieuse.*

Le cheval est une autre monture carnavalesque associée au voyage des âmes. Sous forme du déguisement en cheval-jupon, les hommes, portant à la taille un bâti d'osier recouvert de toile et muni d'une tête et d'une queue de cheval, réalisaient ce monstre double du cheval-cavalier assez proche de la figure mythologique du centaure. Dans le théâtre antique, celui-ci apparaît comme un acteur attifé d'une queue de cheval. Ce déguisement est à l'origine de la conception d'êtres mythiques mi-hommes, mi-chevaux.

Dans un livre sur *Le problème des Centaures* (qu'il a désavoué depuis), G. Dumézil s'est attaché à l'étude de cette figure dans son rapport avec le cycle de Carnaval. Il y affirme l'existence, au mois de février, dans tout le domaine indo-européen, de déguisements en homme-cheval représentant fondamentalement un « démon » meneur d'âmes. C'est le Gandharva de la tradition indienne. L'auteur fonde aussi cette équivalence Gandharva-Centaure sur l'étymologie. Selon lui, ces déguisements chevalins correspondent au rôle joué, à certaines périodes de l'année, par des confréries de jeunes gens chargés de renouveler alors, par une sorte de chaos ou de désordre rituel, l'ensemble des forces de fécondité et le temps lui-même, fatigué par trop de régularité, victime enfin d'un ordre qui épuise les possibilités de régénérescence.

Que cette thèse ait été abandonnée depuis n'ôte rien à la richesse signifiante de ces déguisements en chevaux si fréquents en Carnaval. Mais, qu'il s'agisse du Zalmazain de la mascarade basque, du *hobby-horse* anglais, ou des très nombreux animaux-jupons du Carnaval de Nuremberg au XVI^e siècle, il est à déplorer que l'on n'ait pas décrit avec précision les diverses facéties auxquelles ils se livraient. Si leur moindre pas de danse est noté par les spécialistes, leurs mimiques grossières ont été jugées de peu d'importance par des ethnologues qui les attribuaient à la seule fantaisie de l'acteur.

Il en est ainsi de la danse du Chibalet à Montpellier.

Il s'agirait, dit-on, de l'évocation burlesque d'un événement historique, mais l'aire géographique de cette coutume est telle qu'il est difficile de voir dans cette légende autre chose que la justification tardive de quelque érudit local. Le jeu auquel se prête le cheval au cours de la danse nous paraît par contre essentiel. Devant lui, un homme passe et repasse, lui présentant un crible à avoine. Bien que tenté, l'animal se détourne comme pour éviter cette nourriture, non sans envoyer force ruades et pétarades. Que n'a-t-on prêté davantage attention au pet du cheval, au lieu de le considérer comme l'attribut normal d'un tel déguisement! Certes, dans ces mises en scène comme dans la réalité, cette manifestation alvine est étroitement liée à l'alimentation. Le cheval est en effet connu pour péter d'abondance, surtout quand il a mangé de l'avoine ou tout autre aliment flatulent. Mais, sous une forme primitive maintenant oubliée, le cheval assurait sans doute le transport des morts. Absorbées par l'animal, les âmes gonflaient dans son ventre avant d'en ressortir sous forme de pets.

Pour mieux la fonder, il faudrait pouvoir verser à l'appui de cette interprétation bien d'autres cérémonies et croyances indo-européennes qui mettent en relation le cheval et la mort. Noir, cet animal est dans de nombreux contes l'emblème des trépassés. Que de chevauchées fantastiques sur ce coursier diabolique depuis les romans arthuriens jusqu'à la damnation de Faust! Ange des batailles, il surgit aussi dans l'Apocalypse. N'est-ce pas également sous les traits d'un cheval piétinant le dormeur que, dès le Moyen Age, est personnifié le cauchemar (1)? Plus près de nous, les peintres et les poètes ne s'y sont pas trompés. Un cheval aux yeux exorbités contemple le sommeil agité de la dormeuse de Füssli. La vue d'une enseigne de boucherie chevaline éveille la fureur meurtrière du docteur Faustrol de Jarry.

(1) En anglais, *nightmare*, i. e. la jument de la nuit.

Ce rapport du cheval et de la mort qu'attestent tant de faits culturels est en quelque sorte objectivé dans le tréteau utilisé à l'intérieur des églises pour supporter le cercueil du défunt pendant la messe des morts. Il porte au Moyen Age, dans le midi de la France, le nom d'Atahut qui désigne un mauvais cheval. En Hongrie, il est toujours appelé le « cheval de Saint Michel ».

Une thèse célèbre de Fernand Benoît a souligné un autre aspect de cet animal. C'est en effet monté sur un quadrige de chevaux blancs que l'empereur romain participait au triomphe. Cet attelage, semblable à celui d'Hélios, avait pour effet d'établir une équivalence entre l'empereur et le soleil : le triomphe était un véritable rite de divinisation.

On peut retrouver des traces de cette « héroïsation équestre » dans le monde chrétien. Le passage vers une mort brillante y est assuré par saint Georges ou saint Jacques le Majeur, tous deux montés sur des chevaux blancs. C'est sur cet animal merveilleux qu'un pèlerin accomplit en une nuit tout le chemin de Saint-Michel à Saint-Jacques de Compostelle. Voici, d'après la *Légende dorée*, le récit de ce miracle :

« Trente hommes de la Lorraine, au rapport de Hubert de Besançon, allèrent vers l'an 1080 à Saint-Jacques, et se donnèrent l'un à l'autre, un seul excepté, la promesse de s'entraider. Or, l'un d'eux étant tombé malade, ses compagnons l'attendirent pendant quinze jours, mais enfin tous l'abandonnèrent à l'exception de celui-là seul qui ne s'était pas engagé. Il le garda au pied du mont Saint-Michel ; mais sur le soir le malade mourut. Or, le survivant eut une grande peur occasionnée par la solitude de l'endroit, par la présence du cadavre, par la nuit qui menaçait d'être noire, enfin par la férocité des barbares du pays ; à l'instant saint Jacques lui apparut sous la figure d'un chevalier et le consola en disant : « Donne-moi ce mort, et toi, monte derrière moi sur le cheval. » Ce fut ainsi que, cette nuit-là, avant le lever du soleil, ils firent quinze journées de cheval

et arrivèrent à Montjoie qui n'est qu'à une demi-lieue de Saint-Jacques. Là le saint les mit à terre et commanda de convoquer les chanoines de Saint-Jacques pour ensevelir le pèlerin qui était mort, et de dire à ses compagnons que, pour avoir manqué à leur promesse, leur pèlerinage ne vaudrait rien. Le pèlerin accomplit ces ordres, et ses compagnons furent très saisis et pour le chemin qu'il avait fait, et des paroles qu'il leur rapporta avoir été dites par saint Jacques. »

Les innombrables « auberges du cheval blanc » sont-elles, au bord des routes, le souvenir tangible de l'heureuse influence qu'aurait exercée cet animal sur le cours des voyages? Cette hypothèse mériterait d'être vérifiée.

Saint Jacques et saint Christophe, fêtés le même jour, étaient les deux patrons médiévaux des pèlerins et des voyageurs. N'est-ce pas sous les auspices de la monture de saint Jacques Matamore que l'on pouvait alors entreprendre l'expédition la plus heureuse? Il n'est pas impossible que l'on ait pour cela essaimé le long de la route des étapes du cheval blanc qui ne pouvaient être que de bon augure. Encore faudrait-il savoir si ces auberges sont anciennes et dans quelle mesure on les rencontre plus nombreuses le long des routes de Compostelle ou de Saint-Michel. Les chemins montois ne furent-ils pas en effet eux aussi le lieu mythique d'un voyage effectué sur une gigantesque jument (1)?

On voit comment notre angle d'attaque méthodologique à propos des animaux de Carnaval nous a permis la reconstitution d'ensembles cohérents que nous postulions dès le

(1) Cette jument de Gargantua, engendrée magiquement par Merlin sur une haute montagne d'Orient (d'après le texte des Grandes Chroniques antérieur à celui de Rabelais), a fait l'objet des recherches comparatives très poussées d'Henri Dontenville et de l'école de mythologie française. On a pu en rapprocher le cheval Bayard, blanchi dans la fontaine de Montlhéry, et les montures des déesses équestres celtiques Epona et Rhiannon.

début. Cette manière d'expliquer le folklore par le folklore nous conduit à nous opposer catégoriquement à toutes les théories psychologiques, idéologiques ou philosophiques qui font du masque le double ou le semblable de l'être qu'il représente. C'est à partir de la notion latine de *persona* (masque) et dans la ligne de *La Mentalité primitive* de Lévy-Bruhl, que d'aucuns ont répété à satiété que « les Bororos sont des Araras » et, plus généralement, que les hommes en certaines occasions « se font » animaux.

Pour nous, l'homme qui, se parant des attributs d'un animal, le mime, s'approprie *en tant qu'homme* et attribue de même à ceux qui le suivent, certaines des caractéristiques de cet animal. Tous restent conscients du système de rites et de croyances à l'œuvre en Carnaval (par exemple) et du jeu, semblable à celui du langage, auquel ils participent. Les explications psychologiques de la fête (souvent de type cathartique) ne sont que d'apparition tardive. Elles naissent au sein des groupes ou des civilisations qui ne connaissent plus la Fête.

CHAPITRE IX

LE GRAND MANGER

Notre position méthodologique trouve dans les nourritures carnavalesques une autre occasion de s'exercer. Certes, si Carnaval est une période où l'on mange beaucoup, on n'y consomme assurément pas n'importe quoi.

L'histoire des explications que l'on a pu donner, au cours des siècles, à l'abondance des nourritures à cette date, est révélatrice de l'évolution des mentalités.

Dès le IXe siècle, les auteurs ecclésiastiques croient y reconnaître, à travers l'étymologie même du nom de la fête, *carnestollendas* (< tollere), *carnevale* (< carne levare), l'adieu à la chair, adieu logiquement marqué par les abus carnés qui précèdent le carême.

Les folkloristes modernes, reprenant en partie cette thèse, ont cependant noté par ailleurs l'amplitude et la variété du registre épulaire de ce cycle.

Enfin, l'analyse formaliste et phénoménologiste nous a valu de nouvelles formulations de la très ancienne thèse des rapports du microcosme et du macrocosme. Pour Mickaïl Bakhtine, par exemple, « dans le manger, le corps échappe à ses fonctions, il avale, engloutit, déchire le monde, le fait entrer en lui, s'enrichit et croît à son détriment ».

Ce type d'explication médiévale ou actuelle qui recherche une intention psychologique ou morale dans les rites (que

ce soit au niveau de la « grosse bouffe » ou du « grand boire » lors de la fête des Fous) ne peut ni ne doit satisfaire un ethnologue. On ne fait pas de rite pour se conformer à l'idéologie, qu'elle soit de type cathartique ou sociologique.

En étudiant les aliments carnavalesques, nous constaterons qu'ils ont un « sens » inattendu et non la logique psychologique qu'on leur prête. Il nous faut une fois de plus distinguer entre le sens d'une coutume et l'utilisation que peut en faire une société donnée dans un contexte déterminé.

Si l'analyse du jeu des valeurs opposées gras-maigre, personnifiées dès le XIII^e siècle sous la forme du combat de Charnaige et de Carême, apparaît fréquemment dans les ouvrages de folklore, on semble pourtant avoir peu tenu compte de l'usage de diverses nourritures maigres en Carnaval. Privilégier cette dualité évidente, d'origine ecclésiastique, c'était en outre négliger d'autres registres que la nature et l'abondance de certains aliments spécifiques de Carnaval impliquent. Parmi ceux-ci, c'est à nos yeux aux aliments flatulents que revient le premier rôle.

Il semble que nous soyons là en contradiction avec ce que nous avons dit précédemment de la Saint-Blaise et de l'interdiction de consommer à cette date de tels aliments. Cette apparente contradiction met en fait en évidence la nécessité pour les hommes d'exercer un contrôle sur ces aliments flatulents. La composante totémique des religions primitives qui associe à chaque groupe, tribu, ou clan, un animal tabou, mais dont la consommation était cependant prescrite en des circonstances spéciales, devrait nous avoir alertés. Il est des conditions très précises où un objet tabou peut, doit même, être utilisé ou consommé. En empêcher l'usage quotidien, c'est alors le réserver pour un usage défini, le plus souvent initiatique. En ce qui concerne la religion de Carnaval, on a trop fréquemment

retenu le seul aspect interdiction, non le caractère proprement sacré de l'objet tabou.

Dans le cas des aliments flatulents, cet aspect existe pourtant et s'explique ainsi, selon nous. Interdits aux « serviteurs », c'est-à-dire aux profanes, ils étaient au contraire prescrits aux initiés, plus particulièrement à l'intérieur de la confrérie des jeunes gens. Ceux-ci en absorbaient donc, en Carnaval, comme ils avaient peut-être déjà, quarante jours auparavant, mangé la fève de l'Épiphanie qui leur avait valu le titre à la fois glorieux et dangereux de Roi.

En Carnaval, on utilisait plus volontiers les pois frits, ou « piquerés », et cette coutume est assez ancienne pour que dès les XII^e-XIII^e siècles, les farces et sotties aient pris le nom générique de « jeux des pois pilés ». La première pièce française, le *Jeu de la Feuillée* d'Adam de la Halle, y fait déjà allusion.

Le sens exact donné à ces aliments au sein des confréries de Jeunes doit être envisagé à travers leurs déguisements favoris : costume de femme, voire de Vieille, imitant la veuve de Carnaval. Caramantran, mis à mort le jour du Mardi Gras, était en effet accompagné sur le chemin de son bûcher, par un homme déguisé en Vieille, sa (future) veuve, qui se désolait facétieusement. Or cette « veuve » devait bientôt avoir un fils. On procédait de la façon suivante : habillé en femme, le maître de la confrérie se gavait d'aliments flatulents qui lui faisaient gonfler douloureusement le ventre.

Rappelons que, d'après les textes pythagoriciens, il faut quarante jours pour que la fève se développe à la manière d'un embryon à l'intérieur de l'homme. Le cycle quarantenaire est donc ici une nouvelle fois en œuvre. Quarante jours après la fève des Rois, nous parvenons en février, en pleine période de Carnaval, et plus précisément à la Saint-Valentin, ce qui nous autorise à considérer l'Enfant de Carnaval comme le fils spirituel du Roi de la fève.

Au bout de quarante jours, l'Abbé de Jeunesse, la Mère folle, donnait à son tour symboliquement et analement naissance à ses confrères, aux follets, aux niais qu'il avait couvés (1).

Sous sa forme primitive certes, la parturition spirituelle est anale. Ceci rejoint donc ce que l'on appelle, un peu légèrement, les fantasmes enfantins. Ces théories de naissance anale nous paraissent en effet ressortir bien davantage aux obsessions proprement masculines. Par et à travers de tels fantasmes, les hommes vont pouvoir s'approprier symboliquement le grand privilège des femmes, celui d'avoir les enfants. Au sein de confréries exclusivement réservées à leur sexe, ils engendreront des fils spirituels. Par ce renversement typique de Carnaval, la paternité emprunte les caractéristiques physiologiques de la maternité. Ainsi élimine-t-elle l'aspect aléatoire qui lui est propre (2).

Peut-on rapprocher des aliments flatulents cette autre nourriture spécifique de Carnaval qu'est la crêpe? Nous avons déjà eu l'occasion d'identifier celle-ci à la lune et de montrer que la manger, c'était comme avaler l'astre, donc mimer sa disparition à la nouvelle lune.

Or, en tant que pompe à âmes, la lune est pleine d'esprit. L'aliment qui lui emprunte sa forme et son caractère spirituel ne peut que se développer, au rythme des lunaisons, à l'intérieur de celui qui l'ingère. On comprend alors l'influence, soulignée par la médecine la plus ancienne, de

(1) Les naissances spirituelles dont il est tant parlé dans les Évangiles et chez saint Paul devraient être repensées dans cette perspective.

(2) Il faudrait étudier ici le rôle attribué au dieu magicien indo-européen Ouranos ou Varuna. On remarque en effet que l'une des caractéristiques de ce dieu du lien (d'après sa racine : *Uer, Ver*, qui veut dire lier) est de faire gonfler douloureusement le ventre, c'est-à-dire de le remplir de vent.

l'astre sur ses dévots, les fous, les éventés, les lunatiques (1).

La question, qui a longtemps préoccupé les théologiens, du devenir de l'hostie, n'est donc pas aussi oiseuse que les rationalistes l'affirment. Quel est le sort de ce corps spirituel? Par sa forme et sa couleur, ne participe-t-il pas lui aussi de la lune? Faut-il en outre rappeler que l'institution de l'Eucharistie, substitut de la Pâque juive, se déroule au 14 du mois lunaire de Nizan, c'est-à-dire en pleine lune?

On précise d'autre part que l'hostie est l'équivalent du pain sans levain, auquel manque donc ce principe de toute évidence spirituel qu'est la levure. C'est elle qui, comme un souffle, fait lever le pain, le fait gonfler dans la maie, hors de l'homme. L'absence de levain diffère ces effets. Pour n'avoir pas subi cette prédigestion, le pain azyme gonfle en l'homme sous l'action des diastases.

Tel est peut-être le sens qu'il faut attribuer à la nature spirituelle de l'hostie. Elle est passible d'une fermentation interne par la grâce du levain qui est en nous.

C'est par un autre biais que les bombances de Carnaval assurent, elles aussi, le contrôle des souffles naturels. Rien moins que la gourmandise ou l'ivrognerie s'y expriment. Il s'agit d'un rite dont le sens nous a été conservé dans certaines régions du Caucase par exemple.

A cette date, il importe pour les hommes de se remplir entièrement, de ne laisser en eux nul vide par où les âmes errantes des morts puissent les pénétrer. Car, durant toute la période où les routes de l'au-delà sont ouvertes, les âmes rôdent dans les vents, prêtes à s'introduire par le moindre orifice du corps. Manger d'abondance, c'est ainsi se garantir des risques inhérents aux souffles extérieurs.

(1) Cf. SAINTYVES, *L'Astrologie populaire, étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la Lune.* Librairie Émile Nourry, 1937.

Ce sont donc deux mécanismes antagonistes et complémentaires que l'alimentation carnavalesque met en jeu. Absorber des aliments flatulents provoque à l'intérieur du corps une surabondance d'esprit et d'âme. L'image qui s'impose ici à nous est celle de la vessie du fou dans laquelle résonnent quelques pois.

Se goinfrer a pour double effet d'expulser mécaniquement ce souffle interne et de prévenir toute pénétration d'un pneuma externe. C'est l'image d'une outre bien tendue qui surgit alors.

L'alternance de ces deux états fait du corps une véritable pompe à âmes. Il est évident que, par leur ouverture ou leur fermeture, les deux clapets qui commandent les extrémités de ce système modulent son fonctionnement.

Rires, silence, bombances, pets, clystères ou soufflaculs, sont autant de modalités de cet effort par lequel l'homme, pareil à quelque ludion, cherche à préserver l'équilibre mouvant des pressions respectives de son souffle et de l'esprit du monde.

LA LITURGIE POPULAIRE

En publiant ces essais de mythologie carnavalesque, qui dessinent à grands traits une religion, nous avons intensément conscience d'être allés à l'encontre de l'état actuel de la question. Résumons-le ici.

Dans le domaine de l'histoire des religions, deux tendances qui s'ignoraient réciproquement ont étudié le Carnaval. L'école phénoménologique (Otto, Van der Leeuw, Caillois) a reconnu dans ce monde à l'envers périodique, présent un peu partout, un temps hors du temps, une récréation recréative, une suspension d'un quotidien monotone par le retour paroxystique au chaos primitif. La fête des Fous et le carnaval, souvent à peine distingués, illustrent la forme achevée du sacré de transgression. Cette théorie cathartique de la fête, longtemps restreinte aux milieux universitaires, a connu, avec les événements de mai 1968, son heure de gloire publique.

Dès 1930, G. Dumézil ouvrait une autre voie avec *Le problème des Centaures*. A la fin de l'année et pendant quelques jours, les bandes de jeunes guerriers sauvages, démoniaques, déguisés en chevaux — les Gandharva-Centaures — font régner un désordre régénérateur.

D'un autre côté, sans se soucier d'une phénoménologie du sacré ou des thèses comparatistes, les folkloristes, Van Gennep surtout, en France, dressaient l'inventaire soigneux, parfois cartographié, des éléments constitutifs du cycle de

Carnaval. En quelques pages de son Manuel (p. 992-4), Van Gennep conclut ainsi son étude.

— On ne distingue pas *qui* représente l'être ou le mannequin de Carnaval.

— Aucun mythe n'est associé à cette période.

— « L'idée d'une période de temps est trop abstraite pour que sa personnification puisse être primitive » (Frazer).

— Le mode de supplice est indifférent.

— Le bûcher n'est pas rituel, il est judiciaire.

— Une théorie agraire, cosmique ou saisonnière, n'explique pas les faits.

— Peut-être une théorie du Bouc Émissaire a-t-elle été empruntée, au Moyen Age, à la Bible.

— Ces Fêtes sont des rites de passage, des cérémonies de terminaison dramatisées. « Carnaval est mort » signifie qu'on ne doit plus manger de viande ; alors, par endroits, on a eu l'idée de fabriquer un personnage appelé Carnaval, ou Mardi Gras, et de le faire mourir.

Les pages que nous venons d'écrire répondent à la plupart des questions qui précèdent.

— L'être et le mannequin de Carnaval est Gargantua.

— Les mythes associés à cette période s'expriment à travers la Légende de Gargantua, la vie de saint Blaise, le conte de Jean de l'ours.

— Une période de temps, surtout lorsqu'elle s'exprime concrètement par des phénomènes naturels, solaires ou lunaires, se personnifie aisément.

— Le mode de supplice n'est pas indifférent. L'idéologie médiévale, à travers les confréries de la Bazoche surtout, a moulé un bûcher rituel dans une forme judiciaire.

— Le Carnaval est un fait folklorique total dont les aspects agraires, cosmiques, saisonniers, épulaires, sociaux, sont corrélés.

— Le Bouc Émissaire biblique n'a pas pénétré au Moyen Age les coutumes populaires.

— La « dramatisation » est un phénomène inhérent à

tout rite et ne va pas à l'encontre du caractère sacré ou religieux des actes représentés.

C'est ce dernier point qui nous paraît devoir être étudié et précisé. L'exemple aisément accessible de la religion chrétienne nous servira.

Un événement initial, fondateur, se déroule dans un temps mythique, selon un modèle le plus souvent préétabli. Jésus institue la Cène et dirige les figurants de sa crucifixion, dont il a soigneusement choisi, pour des raisons symboliques, le lieu et la date. Ceux qui comprennent mal cette mise en scène et en détournent les fins sont réprimandés comme de mauvais acteurs. Saint Pierre, qui veut se battre et coupe l'oreille de Malchus, est dans ce cas. Les soldats romains, qui détournent une Royauté Céleste au profit d'une saynète qu'ils connaissent bien, l'intronisation facétieuse d'un monarque des Saturnales, sont aussi dans cette situation.

Progressivement dans le temps, des rites et des fêtes vont s'instituer qui reconstitueront, de façon plus ou moins symbolique, ces événements réputés uniques. La Messe reproduit la Cène, le Triduum pascal la mort et la résurrection du Christ. La liturgie apparaît donc, dès le départ, comme une dramaturgie, comme un art de la mimésis par la parole, le geste, le costume, le chant. Elle ne se contente pas de commenter les textes comme le ferait quelque philosophe ou quelque écrivain, elle les mime, elle « donne à voir » et offre au myste l'occasion de communier, de façon réelle, avec l'objet de son culte.

Il nous semble important d'insister sur ce point. C'est à son origine, dès qu'elle désire re-présenter la série des actes qui l'instaurent, que la religion « dramatise ». De tous les arts et les sciences qui tendent à maintenir ou à recréer le passé dans le présent, la liturgie et la dramaturgie sont si proches qu'elles se distinguent souvent difficilement.

L'officiant est un montreur d'images, et le prédicateur médiéval ne suit pas une autre tendance, soit qu'il commente à l'aide de la Légende dorée les scènes d'un vitrail qu'il

désigne au moyen d'une baguette, soit qu'il déroule du haut de la chaire un *volumen* où les miniatures, inversées par rapport au texte, apparaîtront aux fidèles à l'endroit, soit enfin qu'il mime le martyre de certains saints. Comment d'ailleurs faire comprendre et voir aux illettrés la religion dans ses manifestations sans le secours des arts plastiques, sans le support de l'immense fresque dramatique que, tout au long de l'année, l'officiant déroule sous leurs yeux ?

Le théâtre liturgique proprement dit, qui naît au IXe siècle, n'apparaît alors que comme un épisode de cette tendance « dramatique ». Il est le prolongement direct de la liturgie à laquelle il emprunte son texte, son lieu scénique, ses acteurs, son décor enfin. Il est sans solution de continuité avec l'ensemble des rites représentant la sépulture et la résurrection du Christ sous la forme d'une croix bourgeonnante et fleurie enrubannée (le crucifix apparaît bien plus tard) que l'on dépose dans une niche de l'autel le Vendredi Saint et dont on constate avec joie la disparition au jour de Pâques. Il n'est pas sans rapport enfin avec les Hilaries fêtant, aux mêmes dates calendaires, la résurrection du pin enrubanné qui symbolise Atys.

Un observateur extérieur des rites du Triduum pascal ne pourrait-il aussi y voir des cérémonies de terminaison (du carême) dramatisée et de la naissance joyeuse de Pâques ? Ne pourrait-il penser que l'on a personnifié, tardivement, cette mort du carême et sa transformation en Pâques ? En présence des Mystères et de la liturgie, n'aurait-il pas tendance à nier l'existence de mythes associés ? Si seul le nom de Jésus s'était conservé, ne verrait-il pas dans « Dieu sauvé » la personnification d'une acclamation joyeuse ? Il montrerait alors aisément que, dans le folklore liturgique, on connaît un parallèle précis avec la déposition et la résurrection d'Alleluia, symbolisé non pas par une hostie mais par une toupie (1).

(1) Cf. C. GAIGNEBET, « Le Combat de Carnaval et de Carême de P. Bruegel », in *Annales*, n° 2, mars-avril 1972.

Que l'on considère d'ailleurs le théâtre des Mystères, des farces et des sotties au XVe siècle. Il forme une véritable liturgie populaire dans ou hors de l'église. Le Mystère de Saint-Sébastien, joué le jour même de la fête du saint, est supposé être efficace contre les épidémies de peste. Ce n'est pas seulement parce que Sébastien est antipesteux, c'est parce qu'il est rituellement représenté s'offrant, en victime expiatoire, aux flèches de la maladie, se substituant à ceux qu'il veut sauver. Les rites carnavalesques du sacrifice annuel du Roi des Archers trouvent ici leur expression théâtrale.

Quant aux farces et aux sotties, au théâtre de la Bazoche ou aux montres des Cornards, ils forment le prolongement des rites de Carnaval (1). Il est temps de relire tout ce théâtre facétieux dans le cadre calendaire qui est le sien. C'est le jour de Carnaval que le maître de la Jeunesse organise des saynètes qui montrent certains des scandales, le plus souvent sexuels, qui ont défrayé la communauté pendant l'année. Ne pas lire les farces et les sotties dans cette perspective calendaire, c'est s'interdire de les comprendre, c'est ne voir dans les rites carnavalesques scatologiques qui y abondent que des procédés rhétoriques. Mais l'ignorance, non moins universelle que totale, du folklore par les enseignants universitaires de la littérature, aboutit trop souvent à ce résultat, d'autant plus inattendu que les grands ancêtres, G. Paris, Bédier, Picot... se révèlent à la lecture d'excellents folkloristes, qui n'ignoraient rien des méthodes et des résultats de leurs contemporains Gaidoz, Sébillot, Müller...

(1) Certains auront reconnu au passage la théorie des liturgies saisonnières chère à Saintyves. Selon nous, cet auteur, loin d'être dépassé, n'a pas encore été rejoint par l'état actuel de la recherche. Mais l'illusion d'un progrès dans ce domaine nécessite que tout ce qui est antérieur soit « dépassé », de Plutarque à Frazer. Cela dispense au demeurant, le plus souvent, soit de les connaître, soit de les lire avec attention, comme s'ils avaient encore à nous apprendre quelque chose.

Seul Carnaval explique que tant de farces et de sotties évoquent le rite de Baise-cul, que l'on y promène sur scène d'énormes phallus, que l'on y pète d'abondance. Carnaval seul explique enfin que le personnage central soit le Jan, le Sot, le Cocu, le Cornu. Qui d'autre la Jeunesse, sous la direction du dernier marié de l'année, c'est-à-dire du plus jeune cocu, peut-elle honorer ?

Ce cornu et nul autre, le maître des confréries de Cornards de Rouen et d'Évreux, le chef de file des soufflaculs languedociens, est, selon nous, le représentant de la divinité honorée en Carnaval. Nous ne serions pas si affirmatifs si la longue fréquentation de ces confréries médiévales et de Rabelais ne nous avait instruits. L'œuvre du Chinonnais s'ouvre sur la naissance carnavalesque spirituelle et anale — manquée — de Gargantua. L'exploit le plus important de Pantagruel est de résoudre le procès des deux princes de Carnaval, les Seigneurs de Baisecul et Humevesne, et plus de la moitié du roman, à partir du *Tiers Livre*, est une longue quête des cornes Panurgiques. Une même quête guidait les chevaliers de la Table Ronde vers le pays d'immortalité, Gorre, où siège le Château de Corbenic, Cor benit, où l'on reconnaîtra à son choix quelque corne à boire ou quelque cor à souffler.

C'est à notre bon maître Dontenville que nous devons la démonstration que le Jehan de Gravot, auteur de « Mythologies Gallicques » cité par Rabelais en 1533 dans ses *Pantagruelines Prognostications*, n'est personne autre que... Rabelais lui-même. Ce que ce gallicisme mystique recèle, l'espoir qui gît au fond des œuvres de Postel ou de Lemaire des Belges, c'est rien moins que de voir enfin arriver le règne universel de la France, héritière de tous les pouvoirs translatés d'Empires en Empires. C'est le triomphe des Galli, coqs à la fois blancs et joyeux (Galler, c'est se réjouir) dont l'idée sur terre est Gargantua. Appeler « Mythologies Gallicques » une œuvre tout entière imprégnée de Carnaval, comme a si bien su le montrer M. Bakhtine, c'était justifier

à l'avance le terme de mythologie carnavalesque qu'ici nous employons.

Car, sans nier que le Carnaval dépasse largement le cadre de la France, montrez-moi, je vous prie, un seul pays où le cocu tienne dans les coutumes, les contes, la littérature, une telle place. Il y a donc lieu de se demander par quel intermédiaire privilégié un ensemble de rites indo-européens, les « lustrations du début de février », s'est-il spécifiquement conservé, peut-être sous le couvert des fêtes celtiques, nommément celle d'Imbolc (1er février) ?

En toute logique, nous devrions démontrer ici ce que nous avançons. Ce serait une longue route qui, du sorcier néolithique aux cornes de cerf de la grotte des Trois-Frères au diable des Pères de l'Église et des sabbats médiévaux, parviendrait enfin aux cornards du XVIe siècle et à l'initiation cornuelle de Panurge. Une part de cette route existe déjà dans l'œuvre de Margaret Murray sur *Le Dieu des sorcières*, et il ne semble pas que les préhistoriens ou les folkloristes se soient beaucoup préoccupés de la parcourir.

Mais comme il n'est pas de mythologie sans cornes ou cornus, lunaires le plus souvent, en vouloir dresser le bilan, de Moïse au Céraste de Dan, du Minotaure à Dionysos, de Kernunnos à Apis, c'est vouloir ériger les bornes du savoir, les colonnes d'Hercule de la connaissance. Un seul signe nous rassurerait pourtant : il est deux portes par lesquelles les rêves et les hommes communiquent. De celle de corne (κέρας) vient ce qui doit s'accomplir (κραίνω), de celle d'ivoire (ἐλέφας) ce qui va décevoir (ἐλεφαίρομαι).

Contentons-nous de montrer dans quel schéma mythologique simple s'inscrit l'apparition d'un cornu trompé en Carnaval. Tout étudiant des rites saisonniers du Moyen-Orient antique y retrouvera d'ailleurs des traits familiers.

Deux ou quatre divinités mâles (dans le rapport de frères jumeaux opposés ou de père et de fils) s'unissent, alternativement, au Temps, c'est-à-dire à la déesse unique représentant la nature. Un combat, souvent mimé, oppose au

Printemps ou à l'Été les personnifications mâles des saisons. C'est sous le signe des doubles bornes « cornues » qui marquent l'entrée du Mundus et les limites de l'espace et du temps, que se fait cet échange de cornes (cf. Merlin).

Examinons à ce point de vue l'un des plus anciens contes de l'humanité. Le Bärensohn Pâris (il a été élevé par une ourse sur l'Ida) conquiert Hélène auprès de Ménélas. L'un et l'autre de ces noms se rattachent à la racine indo-européenne **elen* qui désigne le cerf. Voilà qui fait de Ménélas l'archétype des porteurs de cornes.

Mais l'*Iliade* nous fait assister au second épisode de cette épopée annuelle. C'est au plus fort de l'été, pendant la canicule, que les Hellènes vont reconquérir l'épouse de leur maître. Nous en devons l'éclatante démonstration au pythagorisant Héraclide du Pont, dans ses allégories homériques. Au premier rang des assaillants se distingue l'ursin Ulysse dont le voyage dans l'au-delà peuplé d'âmes nous est conté dans l'*Odyssée*, selon Rhys Carpenter. Objecterat-on qu'Hélène, née d'un cygne, ne saurait être une blanche biche? Pourtant le témoignage de l'étymologie adoptée par toute l'Antiquité (Ἑλένη-Σελήνη) est corroboré par le *Commentaire* d'Eustathe (au XII^e siècle).

« Le poète compare Hélène à l'Artémis « à la quenouille d'or » à cause de la pousse de son corps. Prenant leur point de départ dans cette comparaison, les auteurs postérieurs à Homère, parce qu'ils faisaient d'Artémis la lune par allégorie, imaginèrent qu'Hélène était un être sélénite, tombé du monde lunaire. Mais, racontaient-ils, elle y avait à nouveau été enlevée lorsque, par elle, les volontés de Zeus se furent accomplies » (p. 131). « Les auteurs postérieurs à Homère ont raconté l'ascension d'Hélène dans le monde lunaire. » On peut conjecturer qu'elle y retrouvait Ménélas, emmené par les dieux, selon une prédiction de Protée, dans les îles des Bienheureux, chez le blond Rhadamanthe. Ces îles sont en effet, chez les Pythagoriciens, assimilées au soleil et à la lune.

« Femme cygne » ou « blanche biche », il n'est pas en fait indispensable de choisir entre ces deux contes. Au premier se rattache le jugement de Pâris, au second le nom et le caractère lunaire d'Hélène. Une même dualité marque, au Moyen Age, Viviane l'aquatique qui « repaire » dans le lac de Diane, Mélusine-Pédauque que le chasseur à la poursuite de l'insaisissable cerf blanc découvre, Merlin enfin, tour à tour cerf et oiseau. C'est dans le lac de Diane, très loin dans la forêt, que l'oiseau aquatique se réfugie, auprès du cerf dont c'est l'ultime asile. De l'autre côté de ce miroir où se reflète la lune cornue, commence l'au-delà.

La guerre de Troie a toujours lieu, mais il a fallu les poètes pour écrire ce mythe saisonnier comme une épopée. De même dans la mythologie irlandaise, les grandes dates du Festiaire celtique ponctuent les luttes et les défaites des Fir Bolg et des Tuata de Danan.

Hélène ressuscite avec la gnose. Elle est l'épouse-prostituée mystique de Simon le mage. Au XII^e siècle encore, Geoffrey de Monmouth, dans son *Historia*, nous livre à son propos les débris d'un mythe celtique surprenant. Le premier août, fête de Lugnasad, l'ursin Arthur traverse la Manche. Il parvient au Mont Saint-Michel. Une fille d'un roi d'Espagne est à Tombelaine, sous la garde d'un géant ravisseur. Combat sans merci, mort du géant et d'Hélène, enterrée à Tombelaine. Il y a là plus qu'un pieux calembour. Depuis longtemps, l'école de Mythologie française a insisté sur la double sépulture, de Gargantua au Mont Saint-Michel, de Galemelle-Gargamelle à Tombelaine.

L'essentiel est de reconnaître partout en œuvre, de la lunaire épouse de Ménélas à Elain du Chroniqueur médiéval, une racine, très tôt disparue en indo-européen, qui désigne le cerf. N'y a-t-il pas plus qu'un « tabou de chasse » dans la rapide substitution de l'épithète de « cornu » *(cervus)* à l'ancien [1] **elen* ?

[1] Le nom indo-européen du cerf était **elen* (v. sl. jeleni, arm. eln, gr. ἔλαφος, gall. elain (t) « biche ». Mais le nom de la bête de

Notons au passage avec quelle rigueur les légendes de saints celtiques aux cerfs conservent les éléments de ce Festiaire. Saint Theleau (Eliud, Eleau... le cerf) et Edern, montés sur des cerfs, sont poursuivis par des chiens, comme le Merlin des Bois (Sylvestris), et se réfugient sur un chêne. La femme-sœur qui les trompe est Gwendolenna, dans laquelle il est difficile de ne pas reconnaître une blanche (Gwen) biche (Elain (t)).

La place que nous avons accordée à la scène exemplaire de la *Vita Merlini* où le héros, revenu en plein hiver, tue son rival avec les cornes arrachées à sa monture, se justifie donc. Aussi, s'il nous fallait absolument choisir l'une des étymologies de Carnaval, c'est, au vu de toutes les cornes qui y abondent (depuis les cornets à bouquins utilisés pour corner les cornards, jusqu'à la fête de protection des animaux à cornes le 3 février), c'est donc le Cornobal languedocien que nous retiendrions.

Mais nous préférerions ne pas trancher et procéder comme Aristote en ses *Problèmes* ou Jacques de Voragine dans sa *Légende dorée* : proposer à un mot plusieurs étymologies et reconnaître qu'une langue n'évolue pas pour la plus grande gloire des philologues, mais bien pour le plus grand plaisir (ou le moindre déplaisir) de ses usagers. Dans cette perspective, nous aimons à retrouver dans toutes ces étymologies comme les échos, sûrement idéologiques, répétés au long des siècles, d'un vocable qui trouve à chaque époque, à grand renfort de calembours et d'à-peu-près, un sens satisfaisant.

Nous procéderons donc comme les étymologistes médiévaux. Que nous apprend Jacques de Voragine de saint

chasse est souvent frappé d'interdit, d'où la substitution d'une épithète telle que « cornu ». Le procédé date de l'indo-européen (gall. carw, v. isl hiortr, v. angl heorot, v. h. a hiruz au sens de cervuus). La forme élargie par — u — se retrouve dans le grec κορν-φη et, au sens de « corne », dans hitt. karawar, av. sr(u)va, irl. crù « sabot » d'animal ; cf. aussi corvuus.

Damien, par exemple? « Son nom vient de *dama*, daim, bête timide et douce. Damien peut se tirer encore de dogme, doctrine, et d'*ana*, en haut, ou de *damum*, sacrifice. Ou bien encore : Damien voudrait dire main du Seigneur. » Or, la vie tout entière du saint semble s'être modelée sur cette polysémie du nom. « En effet, Damien eut des habitudes de douceur, il posséda la doctrine du ciel dans ses prédications et il fit de soi un sacrifice en macérant sa chair ; il fut la main du Seigneur en guérissant à l'aide de la médecine. »

Le folkloriste, comme le psychanalyste, se doit de pénétrer dans un tel système d'étymologie « populaire ». Ce qui lui est ainsi transmis est un système de croyances et de pensées en usage pendant des siècles, même s'il est « inexact » aux yeux d'une science. La constitution d'un dictionnaire des fausses étymologies, surtout en ce qui concerne les noms propres, se révèle une de ses tâches les plus urgentes. Cet immense réseau des calembours, des à-peu-près, des mots d'esprit, en œuvre dans la psychanalyse, modèle l'évolution des croyances. Tout homme, à l'exception de la conscience du philologue, vit dans un système de proximités sonores du langage, dans le tumultueux échange des sons et des sens.

Freud nous a appris, dans la lettre perdue de Wespe, à reconnaître, inscrit dans l'écrit, le signe d'un manque autrement important. L'humour populaire ne procède pas autrement. Anniball, Anniball, s'appelait le taureau qui, ayant franchi une barrière un peu haute, y laissa ses balls, devenant Annie. Tous les noms phallophores risquent cette même perte, et tous les théophores la divinisation.

Mais ce que la légende de Damien nous apprend, c'est que les actes mêmes de notre vie sont comme une longue lecture du matériel sémantique potentiel inscrit dans notre nom. Tous les « actes » s'inscrivent comme une démonstration que les hommes deviennent ce qu'ils étaient appelés à être, dès leur baptême, image unifiante des symboles que

leurs noms « propres » véhiculent. Le nom est le matériel chromosomique de l'histoire symbolique universelle. Notre vie est commentaire.

Oublierait-on d'ailleurs qu'à travers le nom de baptême s'expriment déjà tous les désirs des « parrains »? Qu'un fossé trop large s'ouvre du nom à la vie et tous les baptêmes intermédiaires entrent en jeu : sobriquets, surnoms, noms de religion.

Enfin, comment oublier que c'est le plus souvent le nom du saint du jour qui est donné à l'enfant? Le système est donc précodé, car l'enfant deviendra comme une personnification du jour qui l'a vu naître, en accord avec l'influence conjuguée des astres, du « temps », des dictons qui ont vu la naissance au ciel du saint éponyme. Il a fallu une singulière distension de la croyance aux liens du microcosme et du macrocosme dans le temps pour séparer la fête de l'anniversaire.

Étymologie populaire, dit-on souvent à propos du culte des saints. Les vignerons auraient choisi saint Vincent dans lequel ils avaient cru entendre Vin, les Teigneux saint Aignan, les joueurs de cor Blaise (Blasen), etc.

Voire, voire, dit Panurge. Il n'en est rien, selon nous. Les vignerons n'ont pas attendu Vincent pour décrire et chanter dans leurs fêtes le glorieux martyre de Saint Vin, mis en cuve et pressé, foulé, fermenté. On retrouve aisément dans les martyrologes toutes les opérations techniques qui soumettent la matière ou les plantes à de douloureuses transformations. Le genre hérite directement des complaintes de Linos (le lin), d'Adonis (les plantes), du blé, au Moyen-Orient antique. Il en est de même des quarante martyrs de Sébaste: ils personnifient les quarante jours du Carême, et celui d'entre eux qui hésite, le jour bissextile. Il a donc coulé moins de sang qu'on veut bien nous le répéter. L'immense litanie des martyrs n'est que le reflet de l'immense pitié des hommes face aux souffrances que leur activité économique impose à la nature et au temps.

Nous voilà donc plus libres de développer notre cabale phonétique sur Carnaval.

C'est à juste titre que, dès le IXe siècle, les liturgistes, sensibles à l'arrivée du Carême, entendent en Carnaval la Chair (*carnem*), une chair que l'on retire (*carnes toltas*, esp., *carnes tollendas*) ou à laquelle on dit adieu (*carne levare, carne levagium*).

On comprend alors pourquoi les acteurs privilégiés de cet adieu à la chair sont les bouchers ; ils défilent à travers la ville, accompagnés de leur Bœuf le plus Gras et une légende étiologique justifie, à Nuremberg, leur rôle central dans l'organisation des réjouissances de cette période. Dans le tableau de Bruegel représentant le combat de Carnaval et Carême, c'est un boucher, les couteaux passés à la ceinture, qui chevauche le tonneau de Carnaval. C'est le Baron Charnage, de la Dure et Cruelle Bataille de Charnage et Carême (XIIIe siècle).

On a pu reconnaître aussi en « Charnaval » un *carrus navalis*, un char à roues, et les chars ainsi faits n'ont pas manqué dans les folklores et les religions. C'est sur terre que, dans les *Métamorphoses* d'Apulée, commence la navigation d'Isis au printemps. C'est là que, les roses aidant, le pauvre Lucius perdra enfin sa forme bestiale, et ce dans une atmosphère de déguisements toute carnavalesque. Mais faire ainsi errer un navire sur terre n'est-il pas tout naturel en ce pays d'Égypte, pays à l'envers, et qui offre le « spectacle étrange d'un navire à côté d'une houe, une rame près d'une charrue, un gouvernail près d'un van, où l'on voit se cotoyer marins et laboureurs, poissons et bœufs côte à côte » (1)?

Ce char à roues, c'est la nef des fous, héritière du char de Nertha et des tisserands de Saint-Trond au XIIe siècle. On raconte encore de nos jours l'histoire de ces benêts

(1) *Leucippi et Clitophon.* Achille Tatius. Lib. IV (IIe siècle).

de village qui, aventurés dans un char au milieu d'immenses champs de lin en fleur, se croient, le vent aidant, au milieu de vagues bleues et se mettent à ramer à l'envie ou à hisser leurs chemises comme voiles.

Ce navire en Terre Vagant, c'est le navire à roues de Gargantua, le bateau celtique. Par lui, la rame et la pelle à vanner se confondent selon la prédiction faite à Ulysse. Par lui, la terre tout entière devient un océan fécond de plantes qui ondoient. Par lui, le déluge est à nouveau présent, pour la plus grande gloire des charpentiers médiévaux, adeptes de Noé et de sa « grand coignée ».

Un Pythagoricien, un Druide ou un Lévite, un Galle, tous aimant à compter par quarantaines, remarqueraient que, de même qu'il est aisé de reconnaître en Carême un Quadragésime, il y a quelque Quarante en Carnaval. C'est en ce jour que l'hiver, déjà vieux de Quarante jours, en reprend pour Quarante autres jours ou cède la place à la première Quarantaine du printemps (Carême). C'est l'adieu à la quarantaine passée, ou le salut de celle à venir, que règlent avec exactitude les cornes de la lune.

C'est au rythme des phases de cet astre que les hommes et les dieux font circuler dans le Cosmos l'Ame du Monde, la vie et la fécondité. Les âmes, descendues à la pleine lune du solstice d'hiver, avec le soleil qui vient de naître, errent pendant quarante jours. L'apparition au ciel, en Carnaval, de la corne céleste, marque leur retour. Kernunnos aux cornes de cerf et à la grande oreille guide les morts. C'est alors que les déguisés sacrifient le Taureau trigaranos (aux trois grues gardiennes) : le bœuf gras.

A l'extrémité du monde, au-delà des portes et des bornes du soleil, Héraklès a dérobé au triple Géryon son troupeau.

Le fils d'Alcmène parvient en Scythie. La Nymphe Ora, mi-femme mi-serpent, retient son char et il passe là l'hiver, hibernant sous l'épaisse toison de Némée.

Parvenu sur l'Aventin, un monstre souterrain, fils de Vulcain, Cacus, lui dérobe deux taureaux. Mais d'autres content cette aventure non pas du héros grec, mais d'un certain Recaranus, Caranus ou Garanus, « berger d'une taille gigantesque et d'une force prodigieuse, que sa belle stature et la supériorité de son courage avaient fait appeler Hercule ». D'autres croient à l'inverse que Garanus est le surnom donné aux bergers puissants. Dans l'un et l'autre cas, le héros, ayant récupéré ses bêtes, institue une fête au Forum Boarium (Marché aux bœufs, cf. Varron) après avoir dressé le Grand Autel. Ovide sait que ce jour de fête est dédié à Carmenta, mais il ne sait plus s'il s'agit de la déesse des vers (*carmen*) ou des chars des femmes (*carpenta*).

Le compilateur anonyme de *L'origine du peuple romain* précise : « Carmenta, invitée au sacrifice de Recaranus, se récuse. Celui-ci défendit, par une loi, qu'aucune femme eût jamais le privilège de rien manger de ce qu'on aurait consacré sur ce même autel : de là, pour les femmes, exclusion totale de ce sacrifice. »

Deux familles s'affrontent à cette occasion. Les descendants de Potitius, arrivé le premier à l'invitation du Dieu, mangent et passent à la ronde l'énorme coupe laissée par Héraklès, « les Pinarius se retirent à jeun de ces sacrifices, et donc avec la faim ».

Ce mythe de bœufs tour à tour dérobés et repris, de l'extrême Ouest à l'extrême Est, renaît périodiquement dans l'Histoire. Semo Sancus, l'Héraklès sabin, est confondu au premier siècle avec Simon le magicien. En vain il tente de s'envoler sur l'Aventin pour obtenir les honneurs divins. Pierre, d'un signe de croix, le fait s'abîmer au sol. Le sort de sa compagne lunaire, la prostituée d'un bouge de Tyr, Hélène, n'est pas précisé, ni celui de ses 28 disciples symbolisant les jours du mois.

Au premier siècle, Marie-Madeleine, confondue par les gnostiques avec l'Hélène de Simon, reçoit de Jacques, frère du Seigneur, un enseignement secret. La légende la

conduit à la Sainte-Baume, non loin de Gargarius (Saint-Jean-du-Garguier). Là, elle est ensevelie, auprès du Maître Jacques des Compagnons, et un chien de pierre, immobile, garde l'entrée de la grotte sainte.

L'an 390, le bouvier Gargan poursuit un taureau égaré sur les pentes du mont qui porte son nom. Le voleur est saint Michel, qui marque ainsi la grotte où il veut désormais être adoré en Occident.

L'an 710, l'évêque d'Avranches est l'objet d'une vision. L'Archange lui indique qu'il découvrira sur le mont Tombe « un taureau que des voleurs avaient caché ». Les pieds de l'animal ont tracé sur le sol le contour de l'édifice à édifier. Un enfant, appelé Blain, déplace d'une main deux énormes rochers qu'aucune puissance ne pouvait soulever. C'est de ces deux bornes ou cornes au « Péril de la mer » qu'à certaines lunes, les âmes des morts, venues en barques, s'envolent vers le ciel. Nous savons déjà, grâce à Geoffrey de Monmouth, qu'ici sont sépulturés le géant venu d'Espagne et Hélène, sa malheureuse captive, morts tous deux le Jour de la Saint-Pierre aux liens, le celtique Lugnasad.

Ce même jour, saint Patrick, désireux lui aussi de bâtir une église sur une montagne, dompte un taureau furieux envoyé par le Prince du lieu, Chrom Dubh, le Sombre Tortueux, ou Déodruisg, Œil de feu. Il le sacrifie, le mange, puis, replaçant soigneusement tous les os dans la peau intacte, le ressuscite. C'est un géant parfois qui déchire le taureau par les cornes. Mais Patrick ne s'arrête pas là ; il détruit ou confine sous terre une horrible serpente, la Coarthannach, la Mère du Diable.

C'est à très juste titre que Henri Dontenville, le créateur de la Mythologie Française, résurrection de la Mythologie Gallicque de Rabelais, s'en tient à Gargantua, Mélusine, et aux deux monts Gargan d'Italie et de Normandie.

Au XII siècle, Aymes de Varennes, dans son *Florimont*, nous apprend comment le héros défait successivement

une dragonne femelle et un géant Gargan qui oblige ses prisonniers à paître comme des bœufs.

> Florimont ot nom en françois
> Eleneos est dist en gréjois.

Dans son roman de Mélusine, Jehan d'Arras appelle Eleneos une haute montagne, « montaigne fleurie d'Avallon ».

De toute évidence, Florimont porte le nom de son grand-père paternel, Elinas, qui épousa en secondes noces la fée Pressine et en eut trois filles, Mélusine, Melior et Palestine (1). L'histoire de cette famille où l'on épouse des fées serpentiformes, tue des dragons et des géants, à chaque génération, peut paraître complexe. Elle mène pourtant tout droit à Gargantua. Rabelais nous l'affirme, puisque Geoffroy à la grand'dent, fils de Mélusine, est rien moins que « le grand-père du beau cousin de la sœur aisnée de la tante du gendre de l'oncle de la bruz de la belle-mère » de Pantagruel (II, 5).

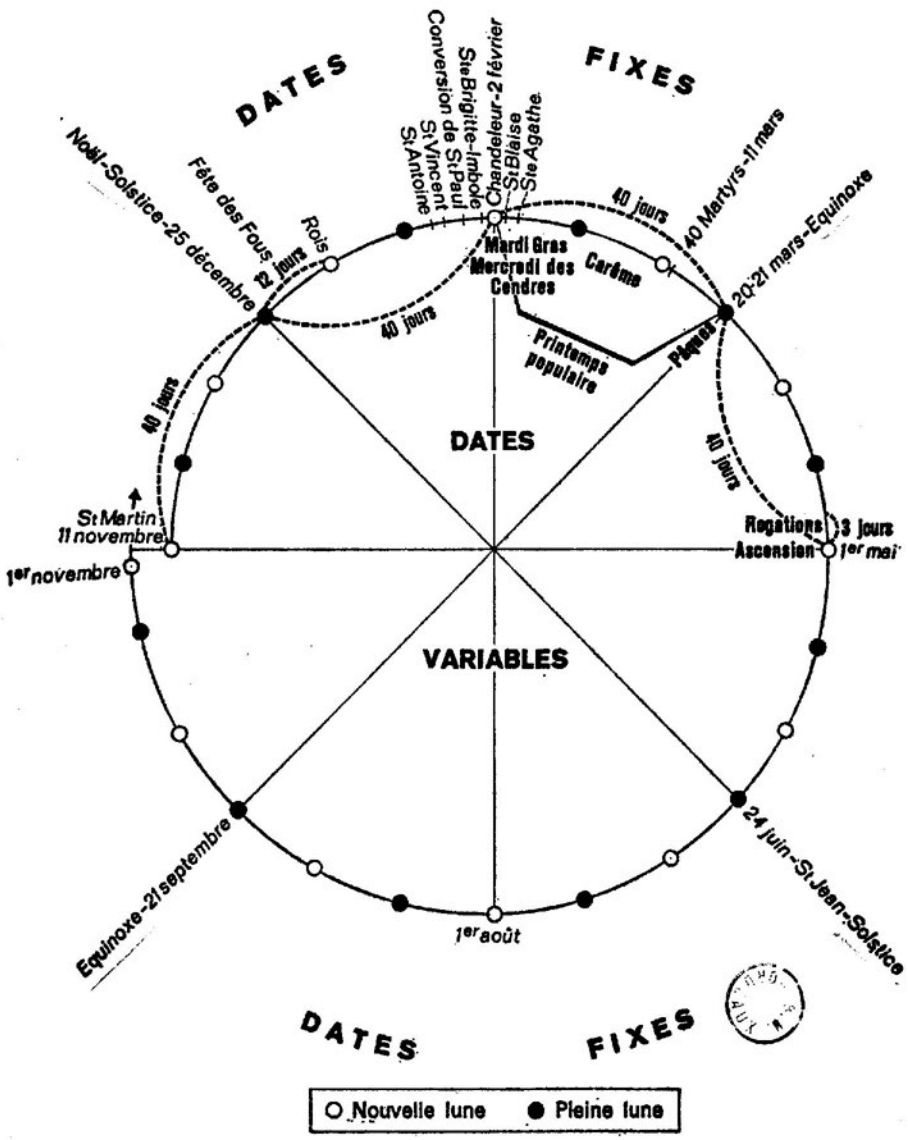
Filiation sinueuse, mais dont les termes — qui s'annulent réciproquement pour la plupart — justifient assez l'affirmation, déjà ancienne, de Henri Dontenville et de l'École de Mythologie française : Mélusine est la parèdre de Gargantua.

Quelles relations peuvent donc unir un gros et gras dévoreur de viandes, prototype et image du bœuf, et la gracieuse fée pisciforme qui tend aux pêcheurs le poisson capturé ? Le personnage de la Carême, épouse puis veuve de Carnaval, s'insère ici parfaitement dans la place laissée vacante. Au milieu de la troupe criarde des haranguères et des poissonnières, elle impose sa loi pendant la durée du jeûne. Elle apparaît auprès de son mari, en Carnaval, te-

(1) Dame de Duras♀ ┬ Elinas♂ ┬ Pressine
┬ Mataquas♂ Mélusine♀ Melior♀ Palestine♀
Eleneos = Florimont

nant d'une main une morue sèche. A l'instant précis où s'envolent les dernières cendres du bûcher de Carême prenant, Carême triomphe. La chair, prescrite encore tout à l'heure, est désormais proscrite, par jugement, pour quarante jours. La chasse (ou son substitut, l'élevage) bascule dans la pêche. L'âme du gibier est alors laissée en repos. C'est à la déesse pourvoyeuse des animaux aquatiques que le « plongeur », le chaman, va demander de libérer les baleines ou les immenses troupeaux de phoques ou de harengs.

C'est vers cette comparaison terme à terme du chamanisme et du Cycle de Carnaval-Carême qu'il conviendrait de s'orienter. Déjà des correspondances précises apparaissent. Les mêmes animaux psychopompes (cerfs, rennes, caribous blancs) égarent le « chasseur » vers les oiseaux aquatiques en rapport avec la Voie Lactée (de la reine Pédauque aux femmes cygnes) ou vers le Roi pêcheur et sa fille. Les routes de l'au-delà vers les pêches et les chasses miraculeuses, parcourues depuis des millénaires par le chaman, n'ont guère cessé d'être suivies par Merlin en cerf, Hélène en cygne, Mélusine en Sirène, Carnaval en Cornard.



L'année antérieure théorique

TABLE DES MATIÈRES

Préface 7

Un espace religieux 9

Chapitre I. — LE CALENDRIER POPULAIRE 17
— II. — LE ROYAUME D'ENFANCE 41
— III. — LA MORT DU COCHON 57
— IV. — LA CORDE MAGIQUE 65
— V. — LA FIANCÉE DIABOLIQUE 87
— VI. — LE SACRE DU PRINTEMPS 105
— VII. — LA CIRCULATION DES SOUFFLES .. 117
— VIII. — LE BESTIAIRE MYSTIQUE 131
— IX. — LE GRAND MANGER 147

La liturgie populaire 153

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
2 OCTOBRE 1974 SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
BUSSIÈRE, SAINT-AMAND (CHER)

— N° d'impression : 1165. —
Dépôt légal : 4e trimestre 1974.
Imprimé en France